

259  
ANNO IX - APRILE-GIUGNO 1947 - N. 2



# SALESIANUM

**RIVISTA TRIMESTRALE**

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI  
DEL PONTIFICIO ATENEO SALESIANO  
DI TORINO



DIREZIONE: PONTIFICIO ATENEO SALESIANO - PIAZZA CONTI REBAUDENGO 22 - TORINO

AMMINISTRAZIONE: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - CORSO REGINA MARGHERITA, 176 - TORINO (109)

*Spedizione in abbonamento postale.  
Gruppo 4°*

## SOMMARIO

ARTICOLI : La beatificazione del ven. Contardo Ferrini, pag. 145. — De estensione iuridici instituti exemptionis religiosorum logice atque historia considerati : Sac. AEMILIUS FOGLIASSO, S. S., pag. 147. — Il fine dell'educazione secondo i principi di S. Tommaso : Sac. Prof. CARLOS LEONCIO DA SILVA, S. S., pag. 207.

COMUNICAZIONI E NOTE : L'istituto di psicologia sperimentale del Pontificio Ateneo Salesiano : Sac. Prof. GIACOMO LORENZINI, S. S., pag. 240. — Don Luis de Requeséns e S. Carlo Borromeo : D. L. Castano, S. S., pag. 259. — La XV settimana « De educacion nacional » dei cattolici spagnoli : Sac. Dott. Francisco De la Hoz, S. S., pag. 263. — La XXXIV session des semaines sociales de France, pag. 265.

NOTE DI PEDAGOGIA E DI SPIRITUALITÀ SALESIANA : Metodo della ragione : Minimus, pag. 267.

RECENSIONI : R. Lombardi : *La salvezza di chi non ha fede*; D. N. Camilleri, pag. 279. — P. Arrighini : *Il Paradiso*; D. N. Camilleri, pag. 281. — Dott. M. Occhiena : *Natura e soprannatura*; D. N. Camilleri, pag. 282. A. Bea : *Il nuovo Salterio Latino*; D. G. Mezzacasa, pag. 284. — P. Alfonso : *I riti della Chiesa*; Sac. A. Gentile, pag. 285. — S. Gregorio Nazianzeno. — *Sull'amore dei poveri*; Don C. Casalegno, pag. 286. — Gonzague Truc : *De J. P. Sartre a L. Lavelle ou Déségrégation et Réintégration*; D. L. Bogliolo, pag. 287. — Troisfontaines, Roger : *Existentialisme et pensée chrétienne*; D. L. Bogliolo, pag. 288. — L. B. Geiger : *La participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin*; D. L. Bogliolo, pag. 288. — P. A. Schilpp : *The Philosophy of Bertrand Russell*; R. Titone, pag. 289. — D. J. O'Connell : *Are Catholic Schools progressive?*; R. Titone, pag. 290. — H. Bouchet : *Psychologie du Scoutisme*; A. Van Niele, pag. 291. — J. Froebes : *Tratado de Psicología Empírica y Experimental*; D. G. Lorenzini, pag. 292. — N. L. Munn : *Psychology: The fundamentals of human adjustment*; D. G. Lorenzini, pag. 292. — P. Guillaume : *Psicologia*; D. G. Lorenzini, pag. 293. — S. Romani : *Institutiones Iuris Canonici*; D. E. Fogliasso, pag. 293. — E. Caviglioli : *Manuale di Diritto Canonico*; D. E. Fogliasso, pag. 294. — A. Bertola : *Il matrimonio religioso*; D. A. Pugliese, pag. 294. — *Storia di un'anima*; D. P. Broccazio, pag. 295.

---

### ABBONAMENTO ANNUO A "SALESIANUM"

ITALIA L. 600 — ESTERO L. 1000

OGNI FASCICOLO: ITALIA L. 200 — ESTERO L. 300

Manoscritti, corrispondenza e libri da recensire inviarli al seguente indirizzo :  
Direzione *Salesianum* - Piazza Conti Rebaudengo 22 - Torino

Abbonamenti e cambi d'indirizzo inviarli a : *Soc. Editrice Internaz.* - Corso  
Reg. Margh., 176 - TORINO (109).



## LA BEATIFICAZIONE DEL VEN. CONTARDO FERRINI

Nella universale esultanza per la beatificazione del Ven. Contardo Ferrini il Pontificio Ateneo Salesiano unisce la sua umile voce al canto di riconoscenza che dagli Atenei del mondo si innalza alla Divina Provvidenza per aver suscitato nell'insigne Professore universitario dei nostri tempi un mirabile campione dell'eroismo cristiano.

Nella glorificazione di Contardo Ferrini, oltre al salutare influsso apologetico che emana dall'armonica congiunzione in un laico della cultura moderna con la santità, è dato ancora ammirare il fulgido esempio della più perfetta coerenza con l'ideale caldeggiato mediante la personale attuazione del medesimo. Infatti, Contardo Ferrini non si fermò a sognare per la diletta Patria *l'Università Cattolica* — quale istituzione indirizzata a salvaguardare e potenziare i valori spirituali delle nuove generazioni a beneficio immediato degli allievi che l'avrebbero frequentata, e quale centro di consolidamento e di irradiazione della cultura cattolica a favore di tutto il paese — ma offrì in se stesso la più convincente dimostrazione della bontà dell'opera desiderata, raggiungendo attraverso le vie del sapere la mèta suprema proposta ad ogni umana creatura.

E poichè la santità, quale meno imperfetta realizzazione della vita cristiana, partecipa anche della gloria terrena del Divino Esemplare, assicurategli dal Padre: « *Postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terrae* » (Ps. II, 8), non può non essere salutata con ineffabile gioia questa irradiazione di santità, che in dolorose circostanze emana dall'Italia, chiara dimostrazione della prevalenza dei valori spirituali sui vantaggi economici, consolante conferma di una non-interrotta missione cristianizzatrice nel mondo.

Epperò con non minore soddisfazione si deve constatare nel Ferrini la cultura divenire veicolo della santità. Un giorno col Vangelo, seguito necessariamente dalla organizzazione ecclesiastica, la *ratio scripta* del Diritto di Roma giunse a popoli lontanissimi. Col Ferrini le parti si invertono. A quanti stu-

diosi non arriverà oggi attraverso il contributo scientifico dell'insigne romanista il soffio vitale del Cristianesimo vissuto nella sua integrale ricchezza soprannaturale?

Dalla scienza al *Deus scientiarum Dominus*.

Dalla norma umana al fondamento di ogni diritto.

Con la maggior scienza un maggiore amore.

« Nè contrasto, nè alternativa: amore o diritto; ma la sintesi feconda: amore e diritto » (*Messaggio Natalizio del 1942*).

Le ispirate parole di S. S. Pio XII, senza contorcimenti possono essere applicate alla *vita* di Contardo Ferrini.

In Lui il diritto fu via all'amore; Lui stesso fu la sintesi vitale: giurista e santo.

*La nostra Facoltà di Diritto Canonico si ripromette di curare in una circostanza propizia, entra l'anno che decorre dalla beatificazione, una solenne commemorazione del novello Beato.*

# DE EXTENSIONE IURIDICI INSTITUTI EXEMPTIONIS RELIGIOSORUM LOGICE ATQUE HISTORICE CONSIDERATI

## PARS HISTORICA

SUMMARIUM. — Finis atque extensio partis historicae huius studii. — Praenotanda circa variam efficaciam diversarum causarum in progressionem exemptionis religiosorum. — EPOCHAE PRIOR: AB EXORDIIS USQUE AD MENDICANTES. — I. Inductio rudimentalium libertatum coincidit cum constitutione vitae coenobiticae. — II. Primae providentiae Conciliorum ad regendas iuridicas relationes inter Monachos et Episcopos: 1) In controversia inter Ioannem Hierosolymitanum et S. Epiphanium detegitur absentia exemptionis vere iuridicae; 2) Concilium Chalcedonense iuridicas relationes Monachorum et Episcoporum peremptorie non definivit. — III. Varia exemptionis religiosorum fata in praescriptis Conciliorum Particularium Ecclesiae Occidentalis usque ad saeculum IX: 1) Iussa Concilii Arelatensis III circa regimen internum Monasteriorum; 2) Iussa aliorum Conciliorum; 3) Vestigia prorsus extraordinariae exemptionis in Ecclesia Africana. — IV. Amplissima libertas quoad regimen internum a Gregorio Magno vindicata, sub influxu Iuris Germanici ac disciplinae Ecclesiae « Insularum » convertitur in stricte dictam exemptionem: 1) Quid institutum exemptionis religiosorum debeat S. Gregorio Magno; 2) Efformatio exemptionis stricte dictae sub influxu Iuris Germanici et specialis indolis disciplinae Ecclesiae « Insularum »; 3) Alium et alium gradum exemptionis proprie dictae plura in dies Monasteria obtinent; 4) Fundatio Monasterii Cluniacensis multiplicandae concessionis exemptionis — at per illam salutiferae reformationis — causa evadit; 5) Conclusio. — EPOCHAE ALTERA: A MENDICANTIBUS USQUE AD CODICEM I. C. — V. Novae inter Regulares et Episcopos relationes inducuntur per Cistercienses, Praemonstratenses et Mendicantes. — VI. Concilium Tridentinum exemptionem Regularium ad angustiores limites vocat. — VII. Vices libertatis Institutorum Virorum a votis simplicibus usque ad Const. « *Conditae a Christo* ». — VIII. Vices libertatis Institutorum Religiosorum Mulierum a votis simplicibus. — IX. Promulgatio Const. « *Conditae a Christo* ». — X. Potissimae differentiae inter disciplinam Const. « *Conditae a Christo* » ac disciplinam Codicis I. C. — XI. Conclusio (PARS ANALITICO-SYSTEMATICA: ad subsequenter fasciculum).

### Finis atque extensio partis historicae huius studii.

Quae proposuimus in prima parte nostrae dissertationis systematicam iustificationem sane efformant applicationis verbi *exemptio* illi quoque libertati seu subductioni a potestate Ordinarii loci qua fruuntur religiones *non-exemptae*; quae



caeterum iustificatio absolvetur in parte tertia, nempe in descriptione physiognomiae seu figurae iuridicae uniuscuiusque categoriae religionum quod attinet ad relationes iuridicas cum Ordinario loci, prout res apparet ex praescriptis Codicis I. C.

Huic autem logicae considerationi extensionis agnoscendae iuridico instituto exemptionis religiosorum congruum complementum certo affert inquisitio in evolutionem historicam quae maturavit vigentem oeconomiam Codicis I. C. quoad relationes iuridicas religionum cum Ordinario loci.

Hinc nobis proposuimus ex historicis manifestationibus tum concessae tum denegatae libertatis variis religionibus illa fata atque vicissitudines considerare quae ut causa egerunt *in gradualem evolutionem illius rationis in distribuenda libertate variis categoriis religionum quae regit vigentem disciplinam Codicis I. C.*

Patet proinde nostrum non fuisse ne syntetice quidem exponere totam perfectamque historiam exemptionis quae decursu saeculorum concessa est religionibus, allatis nempe documentis probare quanta libertate primum singula monasteria, dein congregationes monasticae, postea ordines mendicantes, clerici regulares, congregationes religiosas, etc. frui sint. Etenim, praeterquam ipse labor praeliminaris colligendi necessarios fontes adhuc a perfectione longe sistit, ut quis hanc historiam per partes enarrare suscipiat, ad finem nostrum haec enarratio haud necessaria est; scilicet non historiam exemptionis, sed tantummodo progressionem quibus maturata est ratio Codicis I. C. circa relationes religionum cum Ordinario loci, et quidem per summa capita, proponere intendimus, quo melius appareat etiam historicis argumentis institutum exemptionis religiosorum extendendum esse illis quoque subductionibus quae non constituunt exemptionem stricte dictam, quippe quae et ipsa surrexit ut exemptio late dicta atque talis diu perseveravit, imo forsitan, etsi ad maximos limites deducta, tali ratione in sua graduale evolutione perseverasset, nisi elementum violentum ab hac graduale evolutione subduxisset.

Quo autem digesta tractatio expeditior procederet opportunum censuimus ipsam in duas partes seu epochas distribuendam esse, quae caeterum rationali divisioni istius historiae respondent, siquidem a tempore Mendicantium concessio libertatis religionibus, a via exemptionis localis violenter inductae in oeconomiam canonicam a Iure Germanico, iterum huic oeconomiae magis congruam viam exemptionis personalis ingressa est.

Superest ut adnotemus specificum scopum nostrae expositionis effecisse ut dispar esset extensio narrationis pro variis epochis, quondouidem non in chronologicam documentorum citationem, sed in diversas manifestationes libertatis religionum intendit; hac ipsa de causa dum pro aliquibus epochis vel factis ex iam digestis enarrationibus congruas notitias hausimus, pro aliis, e contra, ex directa fontium inspectione comparare debuimus.

Antequam vero ipsam historicam evolutionem exemptionis religiosorum enarrare suscipiamus, debemus declarare quanti faciendus sit influxus quem tot diversae causae exercuerunt in hanc evolutionem; hinc quaedam praenotanda.

## **Praenotanda circa variam efficaciam diversarum causarum in progressionem exemptionis religiosorum.**

**a) Momentum physionomiae status religiosi.** — Nostra sententia in evolutionem libertatis religionum maximum influxum habuit ipsa evolutio status religiosi. Equidem, etsi status religiosus «secundum se et quoad substantiam suam ab ipso Christo Domino immediate traditus et institutus [sit] atque ita dici [possit] esse de iure divino, non praecipiente sed consulente» (1), tamen — immo ut revera huic divinae voluntati responderet — mutationibus socialibus quae et in vitam christianam egerunt, salva substantia assequendae perfectionis evangelicae, sese debuit accomodare. Ita ergo a vita prorsus heremitica ad lauras, ad coenobia, ad monasteria, ad congregationes monasteriorum, ad ordines centralizatos, etc., a vita prorsus contemplativa ad vitam semiactivam seu mixtam, a characterem laicali ad oppositum characterem clericalem — ideo cum incorporatione vitae clericalis, et consequenter vitae christianae in vitam religiosam — a simplici cura animarum ad tot diversa ministeria, pro bono animarum transire debuit.

Porro, istiusmodi evolutioni debuit necessario respondere mutata disciplina circa habitudines ad Ordinarium loci. Aliae sane sunt exigentiae coenobitarum qui contemplationi tantummodo vacant, aliae Mendicantium et Clericorum Regularium qui, praeter contemplationem, vitam christianam in populo promovendam sibi proponunt, aliae exigentiae religiosorum qui stabilitatem loci promittunt, aliae religiosorum qui de domo in domum, de provincia in provinciam a competenti Superiore transferri possunt, aliae exigentiae Monialium, aliae Sorum Congregationis centralizatae, etc.

**b) Quomodo fata Ecclesiae affecerunt disciplinam canonicam circa libertatem religionum.** — Praeter influxum vicissitudinum in structuram atque in characterem religionum, considerandus est influxus quem exercuerunt directe in libertatem religionum ipsa fata Ecclesiae.

Porro, huiusmodi fata in libertatem religionum egerunt diversimode, nempe secundum propriam indolem, i. e. vel violento vel graduati modo; priora ergo causae violentae, altera causae normales evolutionis exemptionis dicenda sunt. V. gr. nihil mirum quod grassante haeresi vel simonia Summus Pontifex huic vel illi monasterio amplissimas concesserit exemptiones ab Ordinario loci tali errore vel vitio infecto; cessante autem causa concessae libertatis, per se cessare debuisset peculiaris condicio iuridica ab exceptionalis exemptione creata, at nimis naturae humanae conforme est non facile recedere a condicione privilegiaria, et proinde efficere ut saltem vestigium degustatae libertatis supersit. E contra, consideretur v. gr. lenta evolutio canonicae disciplinae quoad ministerium sacramenti poenitentiae, atque comparetur hoc institutum cum evolutione religionum quoad characterem clericalem; illico apparebit harmonia libertatis qua fruuntur religiones clericales exemptae circa iurisdictionem ad audiendas confes-

(1) SUAREZ, *De relig.*, tract. VII, lib. 3, c. 2, n. 3; *Opera omnia*, t. XV, p. 230, a.

siones, non modo subditorum sed etiam eorum de quibus in can. 514 § 1, cum integra disciplina canonica.

**c) Momentum tribuendum historicis manifestationibus libertatis religionum.**

— Tandem considerandum est quanti faciendae sint ipsae directae manifestationes libertatis religionum. Equidem, documenta libertatis aliud et aliud sane habent momentum secundum adiuncta temporum et locorum; in hunc finem adnotandum est:

1) Prioribus Ecclesiae temporibus non defuerunt locales manifestationes tum maximae libertatis, tum artissimae subiectionis; at considerari debent vel peculiaria adiuncta quae huiusmodi manifestationes determinarunt, vel causae motivae quae adductae fuerunt ad iustificandas manifestationes.

V. gr. notum est prioribus temporibus Ecclesiae alicubi ipsos Episcopos condidisse monasteria sive pro viris sive pro mulieribus, ut in Oriente S. Basilii (2), in Occidente vero S. Eusebius Vercellensis (3), S. Ambrosius (4), S. Augustinus (5), S. Martinus Turonensis (6), etc.; nunc vero, liquido patet his in casibus nullam fuisse necessitatem distinguendi inter iura Episcopi et iura Monasterii.

Ita pariter, in controversia inter Joannem Episcopum Hierosolymitanum et S. Epiphanium circa exemptionem monasterii in quo degebat S. Hieronymus (7) ab utraque parte argumenta allata sunt quae revera haud valde conferebant ad doctrinalem iustificationem tum libertatis monachorum, tum subiectionis Ordinario loci (8). Item dicatur de rationibus allatis in controversia inter Abbatem Petrum et Episcopum Provinciae Byzacenae (9).

Ideo dicendum est manifestationes tum libertatis tum subiectionis tanti faciendas quanti habendae sunt respectivae rationes quae pro ipsis afferuntur.

2) Speciali mentione digna est mutatio criterii in dimetiendis exigentiis ad libertatem ex caractere religionis promanantibus. Equidem, prioribus temporibus cum professio perfectionis monasticae exigeret ut monachus vacaret dumtaxat divinae contemplationi, status religiosus videbatur non posse componi

(2) Cfr. ALLARD, *Saint Basile*, Paris, 1903, p. 34-45; HEIMBUCHER, *Die Orden und Kongregationen der K. K.*, t. I, § 10, p. 91; BUTLER, *Le monachisme Bénédictin*, Paris, 1924, p. 16.

(3) Cfr. BERLIÈRE, *L'ordre monastique des origines au XII s.*, Paris, 1924, p. 25; STEIGER, *De propagatione et diffusione vitae religiosae*, in « Periodica de Re Morali C. et I. » t. XIII (1924), p. [88]; BUTLER, o. c., p. 17, HÜFNER, *Das Rechtsinstitut der klösterlichen Exemption in der abendländ. Kirche* in « Archiv. f. k. KP. », 1906, p. 302.

(4) Cfr. BERLIÈRE, o. c., p. 25; HEIMBUCHER, o. c., t. I, § 14, II, p. 123.

(5) Cfr. FERNANDEZ, a S. C. Jesu, *De figura iuridica Ordinis Recolletorum S. Augustini*, Romae, 1938, p. 6-18; BUTLER, o. c., p. 18; LÉVY-BRUHL, *Les élections abbatiales en France*, t. I, Paris, 1913, p. 1-9 et 12; HEIMBUCHER, o. c.; t. I, § 14, 5, p. 125.

V. in NEBRED, *Bibliographia Augustiniana*, Romae, 1928, cap. III, art. IV, pp. 76-78, « Opera circa divi Augustini monachicum statum ».

(6) Sulp. Sev., PL., XX, col. 159; Cfr. BESSE, *Les moines de l'ancienne France*, (*Archives de la France monastique*, Paris, 1906); pp. 1-13; BERLIÈRE, o. c., p. 26; BUTLER, o. c., p. 18.

(7) V. infra, II, 1, a.

(8) V. infra, ib. b.

(9) V. infra, III, 3.



cum vita activa sacri ministerii, proinde cum institueretur comparatio monachorum cum Clericis qui ratione sacri ministerii erant speciali modo subiecti Episcopo, libertas Monachorum vindicabatur ea ratione « quia laici erant » (10). E contra, cum praementibus vicissitudinibus Ecclesiae surrexisset *clerus regularis* ac religiones inter se distinguerentur prout essent clericales vel laicales, libertas vindicata fuit opposita ratione, nempe propter characterem clericalem religionis.

3) Denique, adnotandum est indicia libertatis perpendenda esse habita ratione temporis in quo aliqua libertas manifestatur, scilicet prae oculis haberi debet non posse inoffensa veritate transferri ad quamlibet epocham hodiernum criterium quod regit considerationem negotiorum quae de se pertinent ad autonomiam religionum. V. gr. ius religionum eligendi proprios Superiores, saltem Supremos, relate ad libertatem ab Ordinario loci, in vigenti disciplina iam fere nullum momentum habere videtur, siquidem apparet tamquam negotium de se, seu a priori, reservatum sphaerae regiminis interni, ita ut in ipso desit ratio exemptionis; e contra, saltem tempore Medii Aevi, cum fontes declarant monachos huius vel illius monasterii habuisse facultatem sibi eligendi Abbatem, ibi satis ampla libertas ab Ordinario loci apparet, equidem considerandum est Episcopum qui potuisset disponere de Abbatis electione, per hunc Abbatem quidquid sane voluisset in monasterio imponere posse, atque consequenter iam prorsus actum iri de libertate Monachorum.

## EPOCHA PRIOR: AB EXORDIIS USQUE AD MENDICANTES

### I. — Inductio rudimentalium libertatum coïncidit cum constitutione vitae coenobiticae.

1) **Publica agnitio in Ecclesia status religiosi.** — Inquisitio in manifestationes libertatis religiosorum ab illo sane tempore incipere potest in quo status religiosus publice agnitus sit in Ecclesia, et Monachorum communitates proprios Superiores habuerint; etenim, ut suo in loco declaravimus (12), religiosorum exemptionis etiam late dictae proprium est ut quidquid potestatis ecclesiasticae Ordinario loci substrahitur transeat in Superiores Religiosos, potestas autem ecclesiastica dici nequit quae tantum a membris privatae communitatis procederet seu quae ex eorum concordi voluntate in delectum Superiorem proveniret.

(10) Columbanus Episcopis Galliae memorat declarationem S. Hieronymi: « Alia enim sunt et alia clericorum et monachorum documenta, ea et longe ab invicem separata » Ep. 2 MGH. Ep. III, Mer. et Kar« (t. I, p. 163). Cfr. insuper VILLER, *Exemplar ideale monasticum et sacerdotale in Oriente Graeco usque ad saec. IX*, in « Commentarium pro Religiosis et M. » (CpR), VIII (1927), p. 202; LEVY-BRUHL, o. c., p. 12; SCHÄFER, *Justinianus I. et vita monachica* in « Acta Congr. Iur. Int. », 1934, v. I, p. 181.

(11) V. Pars Prima huius studii, IX, 2, A, 2, et nota 167.

(12) V. Ib.. I et IX, 1.

Nunc vero, quoad publicam agnitionem status religiosi dicendum est ipsam iam manifestari saltem initio saeculi secundi in speciali condicione facta Ascetis et Virginibus qui monachismi praecursores merito habentur (13). Equidem, Ascetae prae caeteris christifidelibus honorati (14), atque proprio nomine appellati (15) *τάγμα* seu ordinem in Ecclesia constitutuunt (16), ideo specialis locus in sacris functionibus (17) necnon praecedentia in accessu ad Sanctam Communionem ipsis agnoscitur (18).

Virginum vero specialis conditio socialis manifestatur in caeremoniis quibus coram communitate Deo devinciuntur (19), et in peculiaribus sanctionibus poenalibus quibus earundem voti virginitatis fractio plectitur (20).

(13) « La conclusion qui se dégage de l'étude des auteurs ecclésiastiques des trois premiers siècles est donc celle-ci : le monachisme est en germe dans l'ascétisme » (MARTINEZ, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Eglise*, Paris, 1913, p. 198); Cfr. tamen LUIS, *Status Religiosus in V. T. adumbratus*, in CpR., XX (1939), p. 249, ss.

(14) S. IGNATIUS, *ad Polyc.*, c. V, 2 (FUNK, *Patres Apostolici*, vol. I, p. 293; vel PG., V, col. 723); MINUTIUS FELIX, *Oct.*, c. XXXIII (PL., III, col. 351); TERTULLIANUS, *De virgin. veland.*, c. X (PL., II, col. 951-952, 957-958).

(15) CLEMENS ALEXANDRINUS primus est qui nomen *ascetae* inducat, quod illis sane convenit qui Christi consilia sectantes, ad modum Patriarchae Jacob *luctatores*, seu *palaestritae*, seu *ascetae* consecrantur a Divino Paedagogo; Cfr. *Paedag.*, l. I, c. 7 (PG., VIII, col. 318). Alio in loco, e contra, adhibet nomen *athleta*; Cfr. *Strom.*, VII, col. 3 (PG., IX, col. 426).

(16) S. HIPPOLYTUS divisionem ordinum seu columnarum Ecclesiae instituens, *ascetas* collocat post sacerdotes; Cfr. *Fragm. in Prov.*, PG., X, col. 627.

ORIGENES post diaconos commemorat *continentes* et *virgines*; Cfr. *in Num.*, Hom. 2, I (PG., XII, col. 591).

(17) De loco proprio illis adsignato prima mentio fit in *Const. Apost.*, l. II, c. 57: « At virgines, et anus, primae omnium stent, aut sedeant » (PG., I, col. 731-734; FUNK, *Didascalia et Const. Apost.*, p. 164). Cfr. KURTSCHIED, *Historia Iuris Canonici (Historia Institutorum)*, Romae, 1941, t. I, p. 75.

(18) « Post hoc sumat et communicet episcopus; deinde presbyteri, diaconi, subdiaconi, lectores, cantores, et *ascetae*; et in feminis diaconissae, virgines et viduae; postea pueri; tunque omnis populus ordine » (*Const. Apost.*; PG. I, col. 1110; FUNK, o. c., p. 511).

(19) De continentiae voti emissionem a Virginibus haud obscura indicia inveniuntur: in CLEMENTE ALEX., *Strom.*, l. III, c. I (PG., VIII, col. 1103); criticam analysim locutionis « secundum confessionem in Deum » videsis in MARTINEZ, *L'Ascetisme etc.*, p. 145; Cfr. insuper *Strom.*, l. III, cap. 15 (PG., VIII, col. 1198-99);

in ORIGENE, *In Num.*, Hom. 23, 3 (PG., XII, col. 749); in Lev., Hom. III, 4 (PG., XII, col. 428);

in TERTULLIANO, *De virg. veland.*, XI (PL., II, col. 953-954); *De exhort. cast.* XI, (PL. II, col. 975);

in S. CYPRIANO, *De hab. virg.*, IV (PL. IV, col. 455-456); *Epist.* XL, 2 (PL. IV, col. 371).

De momento voti ad organizationem coenobiticam inducendam bene agit LECLERCQ: « Ce qui marque dans l'histoire ascendante de l'ascetisme une date capitale, c'est l'apparition d'un engagement solennel, nous ne disons pas officiel. Le vœu deviendra parmi tous ceux qui s'adonnent à l'ascèse le prélude de l'organisation cénobitique. Désormais un groupement est esquissé, un lien existe, créant entre tous ceux qui l'acceptent une solidarité, un esprit de corps, un engagement en vue d'une action commune. Chaque Eglise garde encore ses recrues mais on pressent dès lors que des communications, des idées doivent s'échanger entre un groupe local et les groupes voisins en vue de privilèges identiques à obtenir, d'obligations semblables à revendiquer. » (*Dictionnaire d'Arch.*, V. *Cenobitisme*, col. 3081-3082).

(20) S. CYPRIANUS virgines lapsas vocat « non mariti sed Christi adulteras » (*De hab. virg.*, XX; PL., IV, col. 473) proinde vult ut huiusmodi virgines lapsae « agant poenitentiam plenam » (*Epist.* LXII, 2; PL., IV, col. 381).

Insuper, speciales normae circa hospitalitatem Virginum et Ascetarum (21) demonstrant agnitionem eorundem statum concordie ratione paulatim in variis regionibus obtinere (22).

Verum, quo facilius mundi pericula vitarentur (23) sacri scriptores vitam communem laudibus extollere coeperunt (24), ita ergo probante ipsa auctoritate ecclesiastica ad virgines quod attinet aliae prae caeteris quandam moralem auctoritatem sortiri coeperunt (25).

At vera ratio vitae communis, et quidem illius quae solidaretur communi proprio Superiore, tantum in desertis, ad quae occasione persecutionum plures ascetae confugerant, ortum habuit, ibique inveniendae sunt rudimenta libertatis religiosorum. Attamen notetur ibi orituras communitates coenobitarum iam pro se habere supra descriptam publicam agnitionem in Ecclesia status religiosi, proinde auctoritatem Superioris huiusmodi communitatum non evadere undequaque privatam, siquidem hae communitates constitutae sunt cum tacita saltem approbatione Episcoporum, i. e. iam pacifice exinde in Ecclesia admittebatur eos qui vellent publice profiteri statum religiosum *in communitate*, teneri ad oboediendum legitimo Superiori.

**2) Consecraria institutionis vitae coenobiticae relate ad libertatem ab Episcopis.** — Cum in exemplum Pauli Thebani (234-342 (26), plures christifideles conversationem urbium devitantes sese in deserta abdiscent, prono alveo evenit ut e vita prorsus heremitica procederetur ad quandam vitam communem. Ita iam S. Antonio (251-356) plures fuerunt discipuli, qui etsi in privatis cellis adhuc commorarentur, aliquatenus in communi vivebant (27), quippe qui adhortationibus

(21) *Epist. Secunda Clementis ad Virgines*: «Tum, si est in eodem loco asceta quispiam, ad hunc introimus et apud hunc divertimus, illeque frater parare nobis debet...» (FUNK, *Patres Apost.*, t. II, p. 16).

Cfr. DUCHESNE, *Histoire Anc. de l'Eglise*, t. I, p. 517.

(22) Bene animadvertit LECLERCQ: «*Que d'une église à une autre le rang assigné aux continents, ascètes, vierges — de quelque nom qu'on les voulût appeler — varient, peu importe ici. Ceux qui sont classés dans cette catégorie cessent d'être confondus avec le reste de la communauté; il y a là évidemment une distinction qui est un commencement de consécration*» (Dictionnaire d'Arch., V. Cénobitisme, col. 3081).

(23) Cfr. CLEMENS ALEX., *Quis dives salv.*, c. XXXVI (PG., IX, col. 642); TERT., *De virg. vel.*, c. XIV (PL., II, col. 957-958); Cfr. KURTSCHIED, o. c., p. 76.

(24) Cfr. ORIGEN, *In Levit. Hom.* XI, 1, (PG., XII, col. 529-530); TERTULL., *De virg. vel.*, c. III (PL., II, col. 940); S. CYPRIANUS, *Epist. LXII*, 2 (PL., IV, col. 365).

(25) Cfr. S. CYPRIANUS, *De hab. virg.*, 29 (PL., IV, col. 478).

KOSMAN, *Textes législatifs touchants le cénobitisme égyptien* (Codificazione Canonica Orientale, Fonti, Serie II, Fasc. I), Roma, 1935, n. 130.

(26) Cfr. S. HIERONYMUS, *Vita S. Pauli* (PL., t. XXIII, col. 17-30).

Cfr. insuper *Litterae Ap. S. P. Pii XI*, 21 maii 1930, quibus confirmantur auctoritate apostolica constitutiones Ordinis S. Pauli Primi Eremitae (AAS., XXII (1930) p. 511-513) necnon adnotationes P. MAROTO in *CpR.*, XI (1930) p. 383-385.

(27) Cfr. *Vita S. Antonii* (PG. XXVI, col. 837-908); Cfr. HEIMBUCHER, o. c., I, § 7, p. 67.



Antonii quem in patrem habebant (28), communem regulam spiritualem (29) ad acquirendam perfectionem christianam sortiebantur.

Porro indubium est has consociationes iam valde differre a communitatibus Ascetarum et Virginum quae constitutae fuerant in civitatibus, quippe quae cum limites uniuscuiusque civitatis non praetergrederentur, erant revera prorsus dioecesanae, ideo sub absoluta potestate Episcoporum. Hic e contra, quin ullum conamen fiat sese liberandi a potestate Episcopi Dioecesani (30), cum ascetae proveniant etiam e dissitis regionibus, suo pondere evenit ut consociationes non amplius appareant tamquam aliquid Episcopi, seu dioecesanae, cura nempe atque zelo ipsius Episcopi constitutae, sed revera tamquam licitae associationes in Ecclesia, industria quidem privatorum suscitatae, at propter praecedentem publicam agnitionem earum finis, iam aliqua publicitate donatae. Verum, in lauris vincula coniunctionis cum Superiore adhuc nimis debilia et incerta sunt, ut ex potestate ipsius supra sectatores perfectionis christianae appareat quid potestatis sit interno regimini reservandum; hoc ex parte manifestum factum est in insequentibus consociationibus pachomianis.

**3) Momentum organizationis pachomianae.** — Vita communis insectantium perfectionis christianae formam fere iuridicam obtinuit per S. Pachomium (292-348), qui sane pater extitit vitae vere coenobiticae (31). Vita enim communis solidatur per institutionem Superioris localis qui praeest unicuique coenobio (32), coenobia autem in quandam congregationem coalescunt, siquidem superiores locales una cum delectis coenobitis conveniunt in statutum locum ad communia

(28) Cfr. BESSE, *Les Moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcédonie* (451), Paris, 1800, pp. 183-184; BERLIÈRE, *L'Ordre monastique*, pp. 20-21; BUTLER, *Le monachisme bénédictin*, p. 12.

(29) S. d. « *Regula S. Antonii ad Monachos* » (PL., XL, col. 1065, ss.) prorsus falso tributa fuit S. Antonio; cfr. MAROTO, *Regulae et particulares constitutiones singularum Religionum ex iure Decretalium usque ad Codicem* in « *Acta Congressus Iur. Int. Romae 1934* », vol. IV, p. 219, nota 8; STEIGER, *De propagatione* etc. p. [47]; KURTSCHIED, *Historia Iuris Canonici*, Pars II, n. 13, p. 177.

(30) Ita v. gr. Pachomius petit ab episcopo licentiam aedificandi ecclesiam; cfr. KOSMAN, *Textes législatifs touchants le cénobitisme égyptien*, nn. 169-173; LADEUZE, *Étude sur le cénobitisme pachomien*, p. 172-173.

Item, quaesitus ab episcopo de suis visionibus, ipsi respondit atque plane se submisit (LADEUZE, o. c. pp. 182-183); Cfr. KURTSCHIED, o. c., p. 181.

(31) « *Avant Pachôme il avait existé des ermites; il avait même existé des colonies d'ermites — qu'il suffise de citer les noms de Paul et d'Antoine —, mais on ne connaissait pas de communautés religieuses organisées-hiérarchisées; en un mot, le cénobitisme n'existait pas. C'est Pachôme qui en est le véritable fondateur et législateur* » (BOON LE FORT, *Pachomiana latina*, Lovanii, 1932, p. V).

« *Du moment où les cellules se rapprocheront auprès de l'église, que l'organisation du travail et du régime alimentaire sera plus centralisée, on aura franchi une seconde étape. C'est l'œuvre de S. Pachôme* » (BERLIÈRE, *L'ordre monastique*, p. 21).

Cfr. etiam LADEUZE, o. c., p. 156; BERLIÈRE, o. c., p. 21; BUTLER, o. c., p. 14.

(32) Huiusmodi superioris electio peragebatur nullo praerequisito aut accedente consensu Episcopi. In genere, ipsi conditores monasterii agnoscebantur ut superiores, et nonnumquam ipsi proprios successores instituebant; in monasteriis pachomianis superiores locales eligebantur a Superiore Supremo. Cfr. KOSMAN, *Textes législatifs touchants le cénobitisme égyptien*, nn. 131 et 135; LADEUZE, o. c., p. 287.

negotia pertractanda (33), atque Superior Supremus quotannis visitationem perficit omnium coenobiorum (34). Habentur ergo iam omnia elementa ad determinandam illam structuram polydioecesanam, quam vidimus esse praecipuum fontem necessariae libertatis religionum (35). Immo, cum et pro virginibus et pro viduis iam coenobia instituta fuissent, sensim sine sensu cura spiritualis demandata fuit monachis ad hoc officium deputatis (36).

Attamen, Pachomio demortuo, haec vere mirabilis confoederatio coenobiorum (37) dissoluta est, ideo immediato influxu in progressionem libertatis religionum caruit.

## II. — Primae providentiae Conciliorum ad regendas iuridicas relationes inter Monachos et Episcopos.

**Praenotanda.** — Quin omnino evanescerent anachoretae, auctis admodum coenobiis, vita religiosa firmiorem in dies obtinuit organicam constitutionem, unde factum est ut nonnullae normae disciplinares quae dictante experientia iamdiu vigeant, per praescriptiones Conciliorum vim iuridicam nanciscerentur. Porro ex his illas tantum sane recolimus quae directe respiciunt relationes iuridicas monasteriorum cum Episcopo Dioecesano.

Generalibus animadversionibus initio nostrae tractationis praepositis hic adiungimus necessarium esse bene animadvertere huiusmodi normas fere numquam induxisse novam prorsus disciplinam, sed praexistentibus consuetudinibus niti; ergo non fit transitus ab omnimoda subiectione ad aliqualem libertatem, sed, e contra, ratio habitudinum quae praelucente iure naturali adoptata fuerat pro licitis associationibus exortis, non amplius in Civitate Romana, sed in nova societate perfecta, nempe in Ecclesia, acquirit firmitatem et determinationem a positiva legislatione.

(33) « Tempus in proximo est ut in unum conveniatis, iuxta morem pristinum iuxta antiquam consuetudinem » scribit S. PACHOMIUS (*Pachomiana latina*, p. 89); Cfr. etiam « Epistula Patris nostri Pachomii ad universa monasteria ut cuncti fratres congregentur in monasterium maius quod vocatur BAU, in diebus Paschae et sit omnium una sollemnitatis » (*Pachomiana latina*, p. 89), « Epistula ut congregentur omnes monasteriorum principes et domorum propositi » (ib., p. 95).

Superiores autem praeterquam ad celebrationem Paschae quo tempore « disponuntur capita, dispensatores, praepositi, ministri, prout necessitates postulant » (*Pachomiana latina*, p. 8), congregabantur etiam die 13 Augusti (cfr. LADEUZE o. c., p. 287; KOSMAN, o. c., n. 150).

(34) « Omnium monasteriorum princeps unum habebat caput qui habitabat in monasterio Bau » (S. HIERONYMUS, Cfr. *Pachomiana latina*, p. 8) De visitationibus peractis a S. Pachomio cfr. *Vita S. P.*, c. XXV; PL., LXXIII, col. 246. Cfr. KURTSCHIED, o. c., p. 177.

(35) V. Pars Prima huius studii, I.

(36) V. *Vita S. Pachomii*, c. XXVIII, PL., LXXII, col. 248).

(37) « Similis organizatio... non fuit usque ad Cluniacenses » (GRUTZMACHER, *Pachomius und das älteste Klosterleben*, p. 101, citatus a LADEUZE, o. c., p. 287); « Ut vides, constitutebant veram congregationem sensu moderno » (STEIGER, *De propagatione et diffusionem vitae religiosae*, p. [47] qui consequenter in nota 1, reprobat sententiam BASTIEN, qui in Superiore Supremo videt tantummodo, « une certaine juridiction d'honneur ».

Insuper prae oculis haberi debet valorem istiusmodi normarum pendere ab acceptatione canonum Conciliorum in variis regionibus.

**1) In controversia inter Ioannem Hierosolymitanum et S. Epiphanium detegitur absentia exemptionis vere iuridicae.**

**a) Origo controversiae.** — Antequam vero deveniamus ad expositionem normarum Conciliorum, breviter recensenda est celebris controversia inter Ioannem Episcopum Hierosolymitanum et S. Epiphanium Episcopum Salaminae in Cypro, propter ordinationem presbyteralem monachi Pauliniani. Fervescite lite origeniana, cum S. Epiphanius Hierosolymitanus pervenisset atque Episcopum Ioannem doctrinas Origenis pertinaciter defendentem (38) frustra hortatus esset ut ab illis erroribus se reciperet, se contulit in monasterium betlehemiticum, in quo degebat S. Hieronymus. Cum vero comperisset Sanctum Doctorem ac Vincetium pariter presbyterum « propter verecundiam et humilitatem » se ipsos abstinere a celebratione Missarum, fratrem Hieronymi Pauliniarum (seu Paulinum) iamdiu clero Cypri adscriptum, atque in illo monasterio vitam monasticam profitentem in presbyterum ordinavit (a. 390) (39). Porro de hac ordinatione valde conquestus est Episcopus Ioannes, at S. Epiphanius in epistola ad ipsum missa (40) suam agendi rationem defendit, sed et S. Hieronymus in libello ad Pamachium partes Epiphanii defendendas suscepit (41).

**b) Speciosa indicia exemptionis monasteriorum in defensione S. Epiphanii.**

— Indoles nostrae tractationis impedit quominus immoremur in minuta analysi documentorum, at quaedam declarationes S. Epiphanii nimis praemunt in ordine ad exemptionem ut de ipsarum valore quamlibet discussionem praetermittere possimus.

Equidem S. Epiphanius affirmat: « Nihil tibi nocuimus, nihil iniuriae fecimus, nec cuiquam violenter extorsimus. In monasterio fratrum et fratrum peregrinorum, qui provinciae nihil tuae deberent: et propter nostram parvitatem... ordinavimus Diaconum, et postquam ministravit, rursum Presbyterum, super quo debueras gratulari » (42). « Haec ita acta sunt, ut locutus sum, in caritate Christi quam te erga parvitatem nostram habere credebam: quamquam in monasterio ordinaverim et non in paroecia, quae tibi subiecta sit » (43).

Nunc vero, S. Epiphanii declarationes — quae directe sane ordinantur ad

(38) E contra, S. Epiphanius Origenem inter haereticos recensendum esse non dubitavit (*Advers. Haer.*, PG., XLI, col. 1062-1200).

(39) Cfr. SCHIWETZ, *Das morgenländische Mönchtum*, Mainz 1904, vol. 3, p. 183; HEFELE LECLERQ, *Histoire des Conciles*, t. 2, p. II, p. 783; LATRÉMOUILLE, *Les origines de l'exemption des Religieux*, in « Revue de l'Univ. d'Ottawa », vol. VII (1937), Section Spéciale, pp. 18\*-22\*.

(40) V. PL., XXII, col. 517-518, vel. PG., XLIII, col. 380-382.

(41) V. PL., XXIII, col. 371-412.

(42) PL., XXII, col. 517.

(43) Ib., col. 519.



defendendam legitimitatem ordinationis presbyterali Pauliniani — ad libertatem monasteriorum quod attinet, videntur continere has duas radices libertatis:

1) quamdam immunitatem localem monasteriis debitam; adnotat enim ordinationem factam fuisse « in monasterio fratrum » « non in paroecia »;

2) quamdam libertatem Peregrinorum propriam (« fratrum peregrinorum » etc.).

Sed quid dicendum de his declarationibus? Numquid iam statutum fuerat monasteria considerata esse tamquam partem extraterritorialem dioecesis? Vel saltem agnita fuerat specialis exemptio Monachis Peregrinis?

•) **Interpretatio documenti S. Epiphani.** — His consimilibusque quaestionibus quas suggerere possunt super allata verba S. Epiphani, nobis videtur respondendum sequentibus considerationibus:

1) Indubium est nulla positiva norma iuridica iam statutum fuisse monasteria *non esse in paroecia seu in dioecesi*; secus absque dubio S. Epiphanius hanc normam protulisset in sua defensione;

2) Ex contextu epistolae videtur S. Epiphanium autumavisse propter specialia adiuncta in quibus ordinationem perfecerat se agere ex licentia praesumpta Episcopi Ioannis (44); haec autem interpretatio confirmatur argumento allato ab ipso Epiphanio de analogis ordinationibus peractis ab Episcopis extraneis in circumstantiis extraordinariis (45), necnon expresse negando Ioannem illi, interdixisse ne quempiam monachorum ad sacros ordines promoveret (46).

3) S. Hieronymus qui aperte declarat Joannem sumere peractam ordinationem Pauliniani tamquam praetextum ad tegendas contrarias opiniones doctrinales, legitimitatem ordinationis fratris defendit nisus eius adscriptione clero Cypri (47); ergo nihil ex eius verbis erui potest quod conferat ad probandam existentiam exemptionis monachorum.

(44) « Nam et si singuli Ecclesiarum Episcopi habent sub se Ecclesias, quibus curam videntur impendere, et nemo super alienam mensuram extenditur, tamen praeponebat omnibus caritas Christi, in qua nulla simulatio est; *nec considerandum quid factum sit, sed quo tempore, et quo modo et in quibus, et quare factum sit.* Cum enim vidissem quia multitudo sanctorum fratrum in monasterio consisteret, et sancti presbyteri Hieronymus et Vincentius, propter verecundiam et humilitatem, nollent debita nomini suo exercere sacrificia, et laborare in hac parte sacri ministerii, quae Christianorum praecipua salus est: *invenire autem et comprehendere servum Dei non posses, qui te, eo quod grave onus sacerdotii nolle suscipere, saepe fugiebat, sed nec alius quis Episcoporum facile eum reperiret...* » (PL., XXII, col. 518).

(45) « Nam multi Episcopi communionis nostrae et Presbyteros in nostra ordinarunt provincia, quos nos comprehendere poteramus... » (ib., col. 518-519).

(46) « Sed et illud vehementer admiratus sum; quod meis locutus es Clericis, asserens te per sanctum Presbyterum et Abbatem monachorum Gregorium mandasse mihi, ne quemquam ordinarem: et ego hoc pollicitus sim, dicens: Numquid juvenis sum, aut canones ignoro? Audi igitur veritatem in sermone Dei, me hoc nec audisse, nec nosse, nec istius sermonis penitus recordari » (ib., col. 519).

(47) « Si autem de Pauliniano tibi sermo est, vides eum episcopo suo esse subiectum, versari Cypri, ad visitationem nostram interdum venire, non ut tuum sed ut alienum; eius videlicet a quo ordinatus est. Quod si hic etiam esse voluerit, et in exilio nostro quietus in solitudine vivere, quid tibi debet, nisi honorem quem omnibus debemus episcopis? » (PL., XXIII, col. 410-411).

4) Superest ergo ut studeamus pro viribus invenire aliquam interpretationem declarationis S. Epiphanii circa praerogativas Peregrinorum. Porro, in primis patet hic quoque praesumi debere quod si iam aliquod ius pro peregrinis in disciplinam canonicam inductum fuisset, absque dubio S. Epiphanius in hac controversia protulisset nota documenta. His deficientibus argui potest S. Epiphanium aptasse Monachis Betlehemiticis fundamentalem condicionem iuridicam in Iure Romano peregrinis statutam, qui nempe sine statu civitatis habebantur. Translata hac condicione a iure civitatis in ecclesiasticam disciplinam, seu ad relationes Monachorum cum Episcopo dioecesano, probabiliter visum est S. Epiphanio Monachos qui Betlehem convenerant ex dissitis regionibus atque sine obligatione ibi semper manendi, perinde ac peregrinos habendos esse, seu *sine status civitatis* relate ad dioecesim Hierosolymitanam, exinde non esse perfecte subiectos Episcopo Dioecesano.

Ex dictis patet declarationes S. Epiphanii haberi non posse ut documentum saltem localis manifestationis exemptionis. Caeterum controversia haec, quod attinet ad exemptionem, sine consecrariis fuit; equidem, si haec controversia revera prae buisset tam manifestum documentum exemptionis, ut aliquibus AA. visum est (48), non intelligitur cur in subsequentibus conciliis vel in petitionibus ad obtinendam exemptionem, hoc factum numquam invocatum fuerit.

Consequenter, cum epistola Epiphanii haberi nequeat ut documentum iam vigentis exemptionis, nec prolata argumenta ad defendendam suam agendi rationem alicuius ponderis fuerunt in evolutione disciplinae canonicae quoad libertatem monachorum.

**2) Concilium Chalcedonense (a. 451) iuridicas relationes Monachorum ad Episcopum peremptorie non definivit.**

**Quomodo considerari debeant iussa Concilii Chalcedonensis.** — Sicut ad probandam antiquitatem exemptionis monasteriorum ab eiusdem exemptionis magis strenuis defensoribus quasi lapis angularis proferuntur mox consideratae declarationes S. Epiphanii, ita, non modo ab insectatoribus, sed etiam a pluribus AA. in manualibus tum Iuris Canonici tum Historiae Ecclesiasticae, ac si quaedam sacramentalis necessitas ipsos obstringeret, Concilii Chalcedonensis iussa (49)

(48) « Evidemment, le saint évêque suppose comme un principe déjà généralement accepté qu'un monastère, principalement lorsqu'il était habité par des étrangers, était par le fait même, exempt de la juridiction de l'Ordinaire (CHAMARD, *De l'immunité ecclésiastique et monastique* in « Revue d. Q. H. », XXII (1877) p. 499).

Item BIANCHI, *Della potestà e della Politia della Chiesa*, Torino, 1854, t. IV, p. 367. Sententiam Bianchi plane amplectuntur BOUX, *Tractatus de Iure Regularium*, Parisiis, 1883, t. II, p. 82, ac MELO, *De exemptione Regularium*, Washington, 1921, p. 7.

Ipsae LECLERCQ videtur admittere controversiam vim probativam habere ad probandam iam tunc vigentem exemptionem proprie dictam (*Histoire des C.*, t. II, p. 783, in nota).

(49) « Qui vere et sincere monasticam vitam aggrediuntur, digni convenienti honore habeantur [Cfr. can. 487]. Quoniam autem nonnulli monachico praetextu utentes, et ecclesias et negotia civilia perturbant, et temere, citra ullam discriminis rationem, in urbibus circumcursantes, quin etiam monasteria sibi constituere studentes, visum est, nullum usquam aedificare nec construere posse monasterium, vel oratorium domum, praeter sen-

obiiciuntur ad probandum in illo Concilio fuisse praeceptam omnimodam subiectionem monachorum potestati episcopali.

E contra, bene perpendi debent:

1) quatenam concreta seu definita praescripta erui possint ex littera canonum huius Concilii;

2) quatenam vis obligatoria ex hic praescriptis transierit in disciplinam Ecclesiae Occidentalis.

#### I. — *Ad primum:*

a) **Quid inferri possit ex canone IV Conc. Chalcedonensis.** — Nullum sane dubium dari potest circa interpretationem can. IV quod attinet ad novas fundationes: « nullum usquam aedificare nec construere posse monasterium vel oratorium domum, praeter sententiam ipsius civitatis Episcopi »; atque revera, ut ipsa fata status religiosi in Ecclesia Orientali clare demonstrant (50), huiusmodi iure Episcopi absque ulla haesitatione semper usi sunt.

Verum quid significant subsequenter verba: « *Visus est Monachos autem qui sunt in unaquaque regione et civitate Episcopo subiectos esse* »? (51). Num-

tentiam ipsius civitatis episcopi: *monachos autem, qui sunt in unaquaque regione et civitate Episcopo subiectos esse*, et quietem amplecti et soli ieiunio et orationi vacare, in quibus ordinati sunt locis fortiter perseverantes, nec ecclesiasticis, nec saecularibus negotiis se ingerere, vel communicare, propria relinquentes monasteria, nisi quandoque a civitatis episcopo eis permissum fuerit; nullum autem in monasterium recipi, ad hoc ut sit monachus, praeter voluntatem sui domini. Eum autem qui hanc nostram definitionem transgreditur, definimus esse excommunicatum; ne nomen Dei blasfemetur: civitatis autem episcopum oportet eam quae par est monasteriorum curam gerere » (Canon IV; MANSI, VII, col. 359; BRUNS, t. I, pp. 26-27).

(50) Fuit sane haec subiectio, nonnumquam nimis arcta propter iniustas intromissiones Episcoporum in regimen monasterii, quae incrementum dederunt iuri *stauropegii*: « *Gli inconvenienti non dovettero mancare* (arbitrarie intromissiones Episcoporum), *risultanti o dall'abuso dell'autorità riguardo ai monaci o dall'uso dell'entrate dei lorq beni e simili...* Toccava all'autorità superiore del Patriarca di intervenire, ed essa autorevolmente e saggiamente intervenne, riservandosi là ove credeva opportuno il diritto di *stauropegio*, o fissazione della croce fondamentale, al quale da allora in poi rimase intimamente collegato il privilegio dell'esenzione più vasta ed assoluta » (CROCE, *L'esenzione dei religiosi nel diritto romano bizantino*, in « *Acta Congressus I, I* », vol. II, p. 160-161). Cfr. eiusdem A. *Textus selecti ex operibus Commentatorum Byzantinorum Iuris Ecclesiastici* in « *Codificazione Canonica Orientale* », Fonti, Serie II, fascic. V, n. 444, p. 201-216.

Interventus directus Patriarchae libertati monachorum sane fovebat: « *Le patriarche est loin, et par suite, il ne peut s'occuper continuellement du monastère; l'évêque, au contraire, est tout près et naturellement disposé à intervenir d'une façon constante dans les affaires intérieures du monastère* » (FERRADOU, *Des biens des monastères à Bysance*, p. 103; Cfr. etiam pp. 112-114).

(51) Cum WERNZ VIDAL ultro concedimus quod Bouix « exemptioni regularium nimiam quandam antiquitatem vindicare conatur dum confutandos assumit insectatores exemptionis regularium, praesertim Iansenianos et Gallicanos » (*De Religiosis*, t. III, p. 420, nota 12). Equidem hoc clare apparet etiam in conatu minuendi vim praescripti can. IV Conc. Chalcedonensis; commentarium sane instituens (ut ipse ait in can. 4, sed revera textus, obiectum commentarii, est petitio exhibita Patribus Concilii a « divinisimo et piissimo » imperatore Marciano; cfr. MANSI, VII, col. 118) dicit: « Dato, non concesso, per illam phrasem, eos vero qui per singulas civitates atque provincias vitam solitariam agunt (*μοναχους*) subiici Episcopo », intelligendam esse etiam de monachis in monasterio sub abbatis regimine viventibus et non tantum de solitariis initio huius tracta-

quid Abbatibus ablata fuit illa auctoritas in monachos qua usque ad Concilium fruebantur?

Hoc prorsus negandum videtur, nam :

1) Huiusmodi abrogatio indubiis ac peremptoriis verbis declarari debuisset a Concilio;

2) Ut constat ex actis Concilii, ne verbum quidem prolatum fuit circa electionem Abbatis, nihil scilicet dictum, est ad definiendum cui haec electio competeret, nihil statutum est circa ius Episcoporum quoad hunc potissimum actum vitae monasteriorum (52).

3) Nulla pariter norma data est ad determinanda iura Episcoporum in administrationem bonorum monasteriorum, quae proinde manserunt apud unumquemque Abbatem seu Archimandritam monasteriorum (53);

4) Tandem, ex praescriptionibus Concilii non evidenter apparet utrum Episcopus, cui « monachi per unamquamque civitatem aut regionem subiecti sunt », vi istius subiectionis, posset monachis *absque eorum Abbatis consensu*, peculiare mandatum imponere (54).

tus descriptis, [...] dici potest tunc primum subiecta Ordinariis fuisse monasteria *cum antea non subiicerentur* » (*De iure Regularium*, vol. II, p. 104).

E contra, dicendum est monasteria, sicut antea iam necessario subiicebantur, at cum quadam independentia circa regimen internum, ita postea non fuisse *magis* subiecta, sed subiectionem tunc primum solemniter modo proclamata esse; V. infra, n. II, 2, b.

(52) In nonnullis monasteriis aliquandiu Episcopi oegumenos nominaverunt (Cfr. Nov. 5, c. 9), sed postea ius eligendi Abbatem monachis agnitum fuit (Cfr. Cod. I, 3, 43; Nov. 123, c. 34).

Fata electionis oegumeni V. in FERRADOU, *Des biens des monastères à Bysance*, p. 187, ss.

(53) Episcopi haud semel conati sunt partes habere in administratione bonorum monasteriorum. Cfr. HLYNKA; *De potestate Episcoporum necnon praerogativis Metropolitanae Potestatis in bona Ecclesiae temporalia in Oriente novem primis saeculis*, Leopoli, 1933, pp. 28-32; FERRADOU, o. c., p. 191, ss.; SCHÄFER, *Justinianus et vita monachica*, in « Acta Congressus I. I », vol. I, n. 10, p. 182; LESNE, *Histoire de la propriété en France*, Lille-Paris, 1910, t. I, p. 104.

(54) Quin ad trutinam revocemus omnes versiones canonum Concilii Chalcedonensis, silentio tamen praeterire non possumus non mediocres differentias quas praebent sequentes versiones

1) In libello quo Imperator petit ut Patribus ut ferrent normas circa subiectionem monachorum Episcopo edicebatur : « (Placuit monachos) quietem amplecti, et intendere solo ieiunio et orationi, et neque ecclesiasticis neque publicis importunis rebus existere; nisi forte iubeatur eis propter necessariam causam ab episcopo civitatis » (MANSI, VII, col. 175).

2) In alia versione eiusdem petitionis legitur : « Monachus neque ecclesiasticis aut publicis causis molestus existat, nisi forte in causa necessaria ab episcopo iussus » (SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum, Rerum Chalcedonensium Collectio Vaticana*, p. 17).

3) In interpretatione Gentiani Herveti clausula finalis ita sonat : « nisi quandoque a civitatis episcopo eis permissum fuerit » (MANSI, VII, col. 359).

4) In interpretatione Dionysii : « nisi forte his praecipitur propter onus necessarium ab episcopo civitatis » (MANSI, VII, col. 374; SCHWARTZ, p. 55, 13-17).

5) In interpretatione Isidori Mercatoris : « nisi forte iubeantur propter urgentes necessitates, ab ipsius civitatis episcopo » (MANSI, VII, col. 385; SCHWARTZ, p. 88, 14-15).

6) In vetusta versione quam MANSI accepit ex antiquissimo codice Lucensi, saec. VIII



Ergo, dicendum est Patres Chalcedonenses nullo modo sustulisse libertatem interioris regiminis qua hucusque fructa fuerant Monasteria (55).

**b) Interpretatio declarationis: « Placuit Monachos subiectos esse Episcopo ».**

— Nunc vero, si nihil sublaturum est libertati quoad internum regimen, quaenam interpretatio facienda est illius declarationis « (Placuit) *Monachos subiectos esse Episcopo* »? Ni fallimur, causa et proinde vis declarationis haec est: Vitae monasticae fata iam tanti momenti evaserant ut amplius non possent ecclesiasticae disciplinae interesse dumtaxat indirecte, scilicet non amplius sufficiebat ut vita religiosa, publice quidem agnita in Ecclesia, procederet vero tamquam aliquid parallelum disciplinae canonicae, ita ut hic esset disciplina canonica, illic disciplina religiosa, sed, e contra, perinde ac alia capita vitae christianae, etiam disciplina religiosa in unum ecclesiasticae disciplinae ambitum exinde recipi debebat.

Alias: Chalcedone primum a fundatione Ecclesiae comparata sunt inter se haec duo entia: *Episcopus* et *Monasteria*, ac iuridica habitudo inter ipsa considerata est; porro, ut evidentissime patet, ad exprimendam principio fundamentali huiusmodi habitudinem necessario declarari debuit: « *Monachos subiectos esse Episcopo* », equidem Episcopi ius et officium est advigilare, inducere atque compellere ut unusquisque praestet quod publice professus est in Ecclesia, proinde et sectatores quoque vitae religiosae advigilare ut vivant secundum eorum statum.

Ita ergo in Concilio Chalcedonensi primum sollemniter declaratum fuit quod per se quisque admittere debebat, Episcopos nempe et supra Monachos potestatem obtinere, seu « *Monachos qui sunt in unaquaque regione et civitate Episcopo subiectos esse* »; nemo autem ignorat hanc declarationem tunc datam

(Cfr. MANSI, VII, col. 391): « nisi forte *quaesiti* fuerint propter causam necessariam ab episcopum (sic) civitatis » (ib., col. 394).

7) In collectione codicis Meermano-Westreeniani: « nisi forte praecioiantur propter aliquam curam necessariam a civitatis episcopo » (SCHWARTZ, p. 99, 29-32).

8) In collectione quae dicitur Theodosii Diaconi: « nisi forte praeceptum eis fuerit propter necessariam utilitatem ab episcopo civitatis » (SCHWARTZ, p. 107, 5-7).

9) In collectione prisca: « nisi forte *quaesiti* fuerint propter causam necessariam a civitatis episcopo » (SCHWARTZ, p. 34, 14-17).

10) In Paraphrasi Arabica: « nisi *accidens* eis contigerit, et episcopus suus propterea exire iusserit » (MANSI, VII, col. 416).

11) Tandem, in Epitome Hispana: « Nullus monachus sine episcopi conscientia monasterium faciat. Monasteria sub potestate episcoporum suorum sint et *ne vagentur abque potestate episcopi vel abbatis* » (SCHWARTZ, p. 85, 3-5).

Quid ergo tenendum? Ut monachus possit exire e monasterio exigiturne ut id Episcopus iubeat vel praecipiat (nn. 1-2-4-5-7-8) vel postulet (n. 9), et quidem propter causam necessariam (nn. 1-2-4-7-8) vel urgentem (n. 5) quae Episcopi refert, vel adverso hoc facere potest propter causam quae sua refert, accedente Episcopi permissione (nn. 3 et 10), aut tandem, ut legimus in Epitome Hispana, monachus exire potest propter quamlibet causam, dummodo Episcopi vel Abbatis licentiam obtinuerit?

(55) Equidem, ipse VAN ESPEN admittit quod: « quum monachi, non de clericorum, sed laicorum sorte essent, etiam episcopis non aliter quam reliqui laici subdebantur: nec in ipsos maiorem quam in caeteros laicos auctoritatem primis saltem tribus saeculis episcopi habuisse videntur: nec canon aliquis reperitur qui eos primis illis saeculis speciali ratione episcopis subiecerit, aut aliquam nominatim in monachos auctoritatem, episcopis dederit » (*Ius ecclesiasticum universum*, tit. XII, c. 1, n. 7; Editio. a. 1753, t. II, p. 407).

fuisse praesertim ad contundendam impudentiam nonnullorum monachorum qui externis, tum civilibus, tum religiosis negotiis sese inordinato modo immiscere autumabant (56).

Superest ut adnotemus Patres Chalcedonenses propter hanc declarationem, per se quidem iustitiae conformem atque in illis adiunctis quam maxime opportunam, at revera nimis indeterminatam, absque dubio inculpabiliter, futurae discordiae fermentum induxisse, quia sane factum est ut hac indeterminata declaratione freti, nonnulli episcopi nimis sibi faventem interpretationem illius subiectionis Monachorum Episcopo, pro lubitu statuere arbitrentur (57).

## II. — *Ad secundum:*

Sed facta abstractione a genuino valore normarum quae continentur in can. IV Concilii Chalcedonensis, seposita pariter quaestione de vicissitudinibus harum normarum in disciplina Ecclesiae Orientalis, cuius nostrum non est sortes progressionisque inquirere (58), quaeri potest quaenam fuerit vis obligatoria quam disciplina canonica Ecclesiae Occidentalis hauxit e normis huius Concilii.

Ad hanc quaestionem BUCK habet: « Quum vetuisset S. Leo papa (Epist. 106, cap. 3; epist. 119, cap. 5; tom. I Opp. edit. a Ballerini col. 1163-1217) ne Chalcedone de aliis rebus quam de fidei dogmatibus ageretur atque canon ille non secus ac viginti septem alii disciplinares ab episcopis graecis, post discessum legatorum studiose vafreque subsistentibus, conditus esset; vi utique omni et auctoritate carebat et quod nunc habet robur multo post a Romanis Pontificibus et a conciliis, quando ab eis renovatus est aut potius usu receptus, accepit. Quod quando in ecclesia latina factum sit valde difficile definire est » (59).

Attamen, cum revera in fontibus Ecclesiae Occidentalis pauci omnino sint recursus ad praescripta chalcedonensia, forsitan magis tenenda est sententia MC LAUGHLIN de ignorantia istiusmodi normarum apud Occidentales potius quam de ipsarum inobservantia (60).

(56) Cfr. CHAMARD, *De l'immunité ecclésiastique et monastique*, in « *Revue des Q. H.* », t. XXII (1877), p. 452.

(57) Ita sane MABILLON interpretatur agendi rationem Theodori Episcopi Forojuliensis in causa cum Abbate Lirinensi (Cfr. infra, n. III, 1): « Leontio subrogatus Theodorus ex abbate Stoechadum insularum, sive novo decreto Concilii Chalcedonensis, quod monachos episcopis subiiciebat, elatus, seu quavis alia cusa... » (*Annales O. S. B.*, Lib. I, n. 39, p. 15).

(58) Cfr. VILLER, *Exemplar ideale Monasticum et Sacerdotale in Oriente-Graeco usque ad saec. IX*, in *CpR.*, VIII (1927), p. 196-209; VIŠOŠEVIĆ, *De Disciplina Monastica apud Catholicos ritus graeco-slavici*, in *CpR.*, VIII, p. 210-222; DE MEESTER, *De Monachismo apud Graecos et Slavos post saeculum nonum*, in *CpR.*, VIII, p. 202-311.

(59) *De exemptione Regularium conservanda et confirmanda*, Bruxellis, 1869, pp. 105-106.

(60) « *En Occident le canon semble assez mal connu ou peut-être serait-il plus exact de dire mal observé* » (*Le très ancien droit monastique*, Archives de la F. M., vol. XXXVII, Paris, 1935, p. 132) Cfr. etiam o. c., pp. 136, 168, 253, 255.

Cfr. FORNIER-LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident*, t. I, p. 12, 18, 43; DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien*, p. 108.

### III. — Varia exemptionis religiosorum fata in praescriptis Conciliorum Particularium Ecclesiae Occidentalis usque ad saeculum IX.

**Praenotanda.** — Ex dictis in §§ 1-2 eruitur in Ecclesia Orientali usque ad Conc. Chalcedonense revera nullam datam fuisse normam ad definiendos positive limites libertatis Monasteriorum; haec autem libertas viam indirectam ingressura erat stauropegii quo vitatur definitio relationum Monasterii cum Episcopo quia per immediatam subiectionem Patriarchae hae relationes radicitus obrumpuntur, at cum in Occidente, etiam in regionibus ubi aliquandiu obtinuerunt praescriptiones Justiniani (cuius Novella quinta causa proxima fuit inducendi in disciplinam orientalem ius stauropegii), Romani Pontifices non usi sint hac providentia pro libertate Monachorum, dicendum est hanc libertatem revera nullum influxum persensisse disciplinae Ecclesiae Occidentalis seu omnia ab imis propriis normis ac consuetudinibus determinata esse.

Nunc vero, antequam interveniret Ius Germanicum ad inducendam exemptionem localem, quae prono alveo tendit ad totalem subtractionem, res processit via normali, scilicet non aufugiendo a subiectione Ordinarii loci, sed per determinationem *partium* Ordinarii loci et Superiorum Internorum in regimine monasteriorum. Hoc sane nec ubique uniforme, nec semper gradualem modo factum est, nec a priori dici potest quousque hae progressiones pervenire potuissent; hoc autem certum est: cum erant expectandi fructus huius evolutionis, ingressum exemptionis localis institutum exemptionis religiosorum a sua normali evolutione avertisse.

Porro quamquam dumtaxat post Concilium Tridentinum (cum nempe explicite reprobata fuit «disgregatio» inducta in disciplinam canonicam ab haud necessariis exemptionibus, et ipsa exemptio regularium ad angustiores limites revocata fuit) pro religiosis familiis tunc exsurgentibus in Ecclesia resumpta sint varia genera partialium subductionum, non caret utilitate inquirere in dispositionibus Conciliorum particularium usque ad saeculum IX, i. e. usque ad adoptionem exemptionis tamquam rationis communis pro monasteriis, ut aperte appareat quomodo a tot positivis praescriptionibus Conciliorum agnitae sint iustae exigentiae religiosorum ad congruam libertatem in iis quae sunt interni regiminis.

Propter suum peculiare momentum statim seorsim considerabimus iussa Concilii Arelatensis III (a. 455); caeterorum vero conciliorum dispositiones ob nimiam varietatem disciplinae enumerabimus in quodam ordinato schemate distributas. Tandem, ob prorsus singulares concessionem, pariter seorsim sermo erit de Conciliis Africanis.

**1) Iussa Concilii Arelatensis III (a. 455) circa regimen internum Monasteriorum.**

**a) Praescripta Concilii quoad regimen externum Monasterii Lirinensis.**

Concilium Arelatense III celebratum fuit inter a. 454 et 461 (61) sub Ravenio Episcopo (62) in unum finem ut solveretur controversia exorta inter Faustum Abbatem Monasterii Lirinensis (63) et Theodorum Episcopum Forojuliensem (64). Cum sane Episcopus iste ab Abbate Lirinensi subiectionem exegisset in nonnullis negotiis quam numquam postulaverat praedecessor in sede Leontius, Faustus Abbas conquestus est apud Episcopos comprovinciales qui in Synodo decreverunt ut Theodorus Episcopus tantum vindicare posset « quod decessor suus sanctae memoriae Leontius Episcopus vindicaverat: id est, ut clerici atque altaris ministri a nullo nisi ab ipso, vel cui ipse iniunxerit ordinarentur (65), chrisma nisi ab ipso speretur (66): neophyti si fuerint, ab eodem confirmentur (67): peregrini clerici absque ipsius praecepto in communionem vel ad misterium (68) non admittantur » (69).

Ut patet, istiusmodi praescriptiones respiciunt negotia quae non modo ad regimen externum, sed ad *ordinem externum* (70) pertinent, ideoque merito Episcopo vindicantur; equidem ipsa praescriptio synodalis absolvitur hac declaratione: « et rationis et religionis plenum est, ut clerici ad ordinationem Episcopi debita subiectione respiciant ».

**b) Praescripta Concilii quoad regimen internum.** — Verum et Abbatis iura aequa lance defenduntur: « Monasterii vero, omnis laica multitudo ad curam abbatis pertineat (71): neque ex ea sibi Episcopus quidquam vindicet, aut aliquem ex illa clericum, nisi abbate petente, praesumat (72). Hoc enim et rationis et religionis plenum est, ut clerici ad ordinationem Episcopi debita subiectione respiciant (73): laica vero omnis monasterii congregatio ad solam ac liberam abbatis

(61) Cfr. MANSI, VII, col. 910; BRUNS, II, pag. 174, nota 3; HEFELE-LECLERCQ, *Histoire d. C.*, t. II, 2me p., p. 886-887; LATREMOUILLE, *Les origines etc.*, p. 22\*-23\*; DUCHESNE, *Fastes Episcopaux de l'ancienne Gaule*, Paris, 1894, t. I, p. 124, nota 5.

(62) Cfr. DUCHESNE, o. c., p. 124-125.

(63) Cfr. KRUSCH, in M. G. H., *Auctores antiquissimi*, t. IV, p. 56.

(64) Cfr. DUCHESNE, o. c., p. 276. NB. Duchesne de Episcopo Theodoro loquitur p. 276, non autem p. 285 ad quam mendose remittit non modo *Index alphabeticus Episcoporum* qui continetur in III tomo operis prae laudati A., sed et ipse vol. III, p. 260, necnon LEVY BRUHL, *Les élections abbatiales en France*, t. I, n. 39, p. 15.

(65) Cfr. can. 965.

(66) Cfr. can. 239, § 1, n. 20, et 1157.

(67) Cfr. can. 744 et 783.

(68) Cfr. can. 804.

(69) MANSI, VII, col. 907-908.

(70) V. supra, Pars Prima huius studii, nota 41.

(71) Cfr. can. 501, § 1.

(72) Cfr. can. 904, n. 2.

(73) Revera declaratio haec fermentum in se continet incertae interpretationis circa subiectionem monachorum qui evecti fuerint ad dignitatem presbyteralem cfr. MC LAUGHLIN, *Le très ancien droit monastique*, p. 135 et 114; LEVY-BRUHL, *Les élections abbatiales*, p. 21, nota 1.



proprii, quem sibi elegerit (74) ordinationem, dispositionemque pertineat; regula, quae a fundatore ipsius monasterii dudum constituta est (75), in omnibus custodita » (76).

Ex factis citationibus canonum Codicis I. C. patet quomodo praescriptiones Concilii iam prope accederent rationi quae regit vigentem disciplinam quoad congruam libertatem in iis quae sunt interni regiminis.

### c) Influxus praescriptionum Concilii Arelatensis in disciplinam canonicam.

— Attamen tam aptae normae ad fovendas rationales progressionem congruae libertatis monachorum fere nullum influxum exercuerunt in generalem disciplinam canonicam. Equidem, etsi inveniantur in Collectione Laureshamensi (quae orta est in Provincia Viennensi post annum 541) atque in Collectione Lugdunensi (77) (quod valde probabiliter adscribendum est industriae Monachorum qui hoc modo similes normas sibi faventes comparare studuerunt), non constat praescripta Concilii Arelatensis III extensa fuisse a Monasterio Lirinensi, pro quo data sunt, etiam aliis monasteriis, saltem propinquioris regionis (78). Concilia sane subsequenter numquam provocant ad praescriptiones Concilii Arelatensis III, sed, quod mirum est, ipsum Concilium Arelatense V dedit canones a decisionibus prioris concilii valde aberrantes (79), v. gr.: « Prona voluntate firmatum est ut monasteria, vel monachorum disciplina ad eum pertineat episcopum in cuius sunt territorio constituta » (can. 2), « ut abbatibus longius a monasterio vagari sine episcopi sui permissione non liceat » (can. 3) (80).

### 2) Iussa aliorum Conciliorum.

**Praenotanda:** Tot diversas praescriptiones horum Conciliorum, quarum aliae favent, aliae plus minusve contradicunt libertati Monasteriorum, illo ordine recolimus quo nostro iudicio progressionem libertatis circa regimen intenum melius

(74) Cfr. can. 506.

(75) Cfr. can. 488, n. 1; 593, 618, § 2, n. 1.

(76) MANSI, VIII, col. 908.

(77) Cfr. MC LAUGHLIN, o. c., p. 253.

(78) Cfr. MC LAUGHLIN, o. c., p. 134.

(79) Proinde revera exaggerat MABILLON cum declarat: « Hoc est solemne et celebre illud Arelatense decretum, quod subsequentibus monasteriorum privilegiis [in Occidente] primam formam dedit » (*Annales O. S. B.*, t. I, l. I, p. 40).

Hanc infundatam interpretationem influxus Concilii Arelatensis III amplecti videntur BIANCHI, *Della potestà e della politica della Chiesa*, t. IV, p. 370; ZACCARIA, *Antifebronius*, pars II, l. 5, cap. I; BOUIX, *De iure Regularium*, t. II, pp. 89-90 et 107.

Cfr. etiam BUCK, qui ex normis Concilii Arelatensis III (necnon Conc. Chartaginensis a. 592) — quin ipsa concilia nominet — componit disciplinam universalem pro Monachis in prioribus saeculis: « Disciplina autem haec [primaeva] brevissime exponi potest: Monasteria omnia omnino a condizione clericorum [*concedo*] id est a iurisdictione Episcopi [*nimis!*] modis omnibus erant libera, sibi tantum et Deo placentia; ita ut monachi in abbatum suorum, quos libere, sibi elegissent, potestate essent [Cfr. Conc. Arelatense III] [...] nullamque aliam haberent episcopi dioecesiani auctoritatem quam monachos, ab abbatibus ad clericatum oblatos, ordinare » etc. (*De exemptione Regularium conservanda et confirmanda*, p. 18).

(80) BRUNS, t. II, p. 218.

apparent. Proinde, propter non semel declaratam relationem inter libertatem Religionum et potestatem agnitam Superioribus Internis, primos recolimus canones qui respiciunt potestatem Abbatis, dein alios canones quibus consulitur libertati Monasteriorum in rebus temporalibus.

Conspectum canonum libertati faventium subsequetur enumeratio canonum ex quibus apparent conatus Episcoporum non modo tuendi propriam iurisdictionem sed et sese intromittendi in internum regimen Monasteriorum.

Hae sane normae sunt quas in describendis initiis exemptionis religiosorum AA. communiter seponunt, quia praeoccupatione ducuntur inveniendi dumtaxat indicia exemptionis stricte dictae, dum, e contra, ut saepe diximus, normalis evolutio disciplinae canonicae quoad libertatem religiosorum potissimum in normis quae respiciunt libertatem quoad internum regimen invenienda est.

**a) Circa potestatem Abbatis.** — In primis adsunt explicitae praescriptiones generales in quibus declaratur monachos subiectos esse Abbati. Ita in Conc. Venetico a. 465 interdicitur monachis cellulas separatas habere nisi « forte probatis post emeritos labores, aut propter infirmitatis necessitatem asperior ab Abbatibus regula remittatur. Quod demum ita fiet, ut intra monasterii septa manentes, tamen sub abbatis potestate separatas habere cellulas permittantur » (81). In Conc. Aurelianensi I, a. 511, etsi statuatur quod « Abbates pro humilitate religionis in episcoporum potestate consistent, et si quid extra regulam fecerint, ab episcopis corrigantur » (82), tamen praecipitur ut « Monachi autem abbatibus omni se oboedientiae devotione subiiciant » (83). Ita pariter, in Synodo Agaunensi a. 515 statuitur ut omnes monachi oboediant Abbati Hymnemodo (constituto ceterum ab ipsis Episcopis) « et sine praecepto illius nihil agatur » (84). Tandem, in Capitulari Aquisgranensi a. 789, cap. 73 datur norma aequitate ac concinnitate admiranda: « Episcopus eorum (clericorum) regat vitam, sicut abbas monachorum » (85).

Abbati insuper varia iura agnoscuntur. In Concilio Andegavensi a. 453, Abbas constituitur iudex de sufficienti emendatione monachi ut post poenitentiam possit admitti ad communionem (86). In Concilio Agathensi in Gallia a. 506 celebrato, agnoscitur Abbati ius concedendi litteras testimoniales ad ordines (87). In Concilio vero Ilerdensi a. 524 statuitur: « De monachis vero id observari placuit, quod Synodus Agathensis, vel Aurelianensis noscitur decrevisse: hoc

(81) Can. 7; MANSI, VII, col. 954; BRUNS, II, p. 143.

(82) Can. 9; MANSI, VIII, col. 354-355.

(83) Ib., can. 9; col. 354.

(84) MANSI, VIII, col. 534.

(85) Cap. 73; MAASSEN, *Concilia Aevi Merovingici*, p. 4.

(86) « Monachi quoque qui coeptam observationis viam relinquunt, et absque epistolis, et absque certis negotiis vel necessitatibus per regiones vagantur alienas, cognita districtione, si se non emendaverint, ab Abbatibus suis, vel a sacerdotibus ad communionem non recipiantur » (can. 8; MANSI, VII, col. 901).

(87) « Monachi autem vagantes ad officium clericatus, nisi eis testimonium abbas suus dederit, nec in civitatibus nec in paroeiis ordinentur » (can. 27; MANSI, VIII, col. 329).

tantummodo adiiciendum, ut pro ecclesiae utilitate, quos episcopus probaverit in clericatus officio, cum abbatis voluntate debeant ordinari » (88).

Iuxta praecepta Conc. Andegavensis a. 453 supra relati (89), Conc. Agathensis a. 506 (90), Conc. Tarraconensis a. 516, Abbatis est licentiam concedere ut monachi possint egredi e monasterio (91); quod sane non concordat saltem cum aliquibus versionibus Can. IV Conc. Chalcedonensis (92).

**b) Circa dominium et administrationem bonorum:** Conc. Ilerdense a. 524 praecipit ut « ea (vero) quae in iure monasterii de facultatibus offeruntur » in nullo dioecesana lege ab episcopis contingantur » (93). Item in Conc. Toletano III a. 584 (94). In Conc. Parisiensi a. 614 interdicitur tam episcopis quam archidiaconis ut manus iniiciant in bona monasteriorum (95). In Conc. Hispalensi II a. 619, Patres statuunt: « Si qui autem (quod absit, nostrum, vel nobis succedentium sacerdotum, quodlibet monasterium aut vi cupiditatis spoliandum, aut simulatione aliqua fraudis convellendum [...] anathema effectus, maneat a regno Dei extraneus » (96). In Conc. Toletano IV a. 633 vindicatur quidem libertas Monasteriorum quoad bona materialia, at Episcopis quaedam intromissiones in regimen internum agnoscuntur, quae alibi prorsus ignorantur (97).

In Conc. Cabillonensi a. 650 datur norma analogica supramemorato can. 10 Conc. Parisiensis (98).

**c) Indicia praeceptae subiectionis monachorum etiam quoad regimen internum.**

Hic quoque incipiendum est a declarationibus generalioribus circa subiectionem Episcopo. Ita in Conc. Arelatensi V, a. 554 (99) statuitur ut « monasteria

(88) Can. 3; MANSI, VIII, col. 612.

(89) V. nota 86.

(90) « Monachum nisi abbatis sui aut permissu, aut voluntate, ad alterum monasterium commigrantem nullus abbas suscipere aut retinere praesumat: sed ubicumque fuerit, abbati suo auctoritate canonum revocetur » (can. 27; MANSI, VIII, col. 329. Cfr. causa XVI, q. 1, c. 33; causa XVIII, q. 11, c. 12; et causa XX, q. 4, c. 3).

Attamen, idem Concilium in can. 56 Abbatem subditum Episcopo in re oeconomica facit: « In venditionibus, quas abbates facere praesumunt, haec forma servetur, ut quidquid sine episcopi notitia venditum fuerit, ad potestatem episcopi revocetur » (MANSI, VIII, col. 334).

Nobis ergo videtur LETONNELIER in suo opere *L'Abbaye exempt de Cluny et le Saint-Siège*, Paris, 1923 (p. 15) non adaequate proponere condicionem iuridicam monasteriorum cum tantum restrictionem inductam a praefato can. 56 commemoret, nihil autem dicat de declaratione contenta in can. 27.

(91) Cap. XI; MANSI, VIII, col. 543; Cfr. Causa XII, q. 5, c. 6.

(92) V. supra, nota 54.

(93) Can. 3; MANSI, VIII, col. 612. Cfr. Causa XVI, q. I, c. 34 et C. X, q. 50, c. 1.

(94) Cap. III, MANSI, IX, col. 993.

(95) Can. 10, MAASSEN, *Concilia Aevi M.*, p. 188.

(96) Cap. X; MANSI, X, col. 560.

(97) « Quapropter monemus eos qui ecclesiis praesunt, ut ultra talia non praesumant: sed hoc tantum sibi in monasteriis vindicent sacerdotes, quod praecipiant canones, id est, monachos ad conversationem sanctam praemonere, abbates aliaque officia instituire, atque extra regulam facta corrigere... » (cap. LI, BRUNS, I, p. 236).

(98) Cap. LXX; MANSI, X, col. 1191..

(99) V. supra, III, 1, c.

monachorum disciplina ad eum pertineat episcopum, in cuius sunt territorio constituta » (100). Item in Conc. Vernensi a. 755 statuitur « ut unusquisque episcoporum potestatem habeat in sua parochia, tam de clero quam de regularibus, ad corrigendum et emendandum secundum ordinem canonicum spirituales » (101).

Etiam in re oeconomica monachi declarantur subiecti Episcopo; ita in Conc. Agathensi a. 506, praecipitur ut sine licentia scripta Episcopi Abbas nequeat alienare bona monasterii (102), quod confirmatum est in aliis conciliis (103).

Ita pariter, Abbas ad explenda nonnulla negotia, etiam materialia, beneplacitum episcopale obtinere cogitur. Ita in Conc. Arelatensi V a. 554 statuitur ut ipse « longius a monasterio vagari sine episcopi sui permissione non liceat » (104). In Conc. Cabillonensi a. 665 praecipitur « ut abbates et monachi, aut agentes monasteriorum, patrocinio saeculari penitus non utantur, nec ad principis praesentiam sine episcopi sui permissu ambulare audeant. Quod si fecerint, a suis episcopis excommunicentur » (105). In Conc. Moguntinensi a. 813 praecipitur « ut monachi ad saecularia placita nullatenus veniant, neque ipse abbas sine consilio episcopi sui, et cum necessitas exigit, tunc per iussionem et consilium episcopi illuc vadat... » (106).

Alicubi Episcopi partes habent in electione Abbatis atque in dispositione aliorum munerum. Ita in Conc. Toletano IV a. 633 (107), in Conc. Calchuthensi (Nortumberland) a. 787 (108), in Conc. Francofurtensi a. 794 (109).

In Conc. Meldensi a. 845, praecipitur beneplacitum Episcopi vel eius Vicarii ad dimittendum monachum (110).

Insuper, explicite agnoscitur Episcopis ius peragendi visitationem Monasteriorum, absque distinctione negotiorum quae huiusmodi visitationi subiici debent. In Conc. Rotomagensi a. 650, praecipitur ut « Episcopus monasteria monachorum et sanctimonialium frequenter introeat, et cum gravibus et religiosis personis, et in eorum vel in earum conventu residens, eorum vitam et conversationem diligenter discutiatur; et si quid reprehensibile invenerit, corrigere sa-

(100) Can. 2; MAASSEN, *Concilia Aevi M.*, p. 119.

(101) Can. 3; MANSI, XII, col. 577. In can. 199 Conc. Aurel. I, a. 511 statuitur Abbatem contra regulam agentem puniri posse ab Episcopo (cfr. causa XXVII, q. I, c. 32); in can. 19 Conc. Epaonensis a. 517 admittitur ut Episcopus possit designare successorem Abbatis delinquentis (MAASSEN, p. 23); in can. 7 Conc. Turonensis a. 567 praecipitur ut hoc fieri nequeat inauditis aliis Abbatibus (MAASSEN, p. 122).

(102) V. supra, nota 90.

(103) Conc. Epaon. a. 517, can. 8 (MAASSEN, p. 22); Conc. Aurel. III, a. 538, can. 23 (Cfr. causa XII, q. 2, c. 41); Conc. Aurel. IV, a. 541, can. 11 (MAASSEN p. 89).

(104) Can. 3; MANSI, IX, col. 702; MAASSEN, p. 119.

(105) Can. 15; MANSI, X, col. 1192.

(106) Cap. XII; WERMINGHOFF, *Concilia Aevi Karolini*, t. I, p. 264.

(107) V. supra, nota 97.

(108) Cap. V; MANSI, XII, col. 941.

(109) Can. 17; WERMINGHOFF, *Concilia Aevi K.*, t. I, p. 168. Exinde incipiunt arbitrae intromissiones fundatae in consuetudinibus feudalibus; Cfr. HÜFNER, o. c. in « Archiv. », 1906, p. 311, ss.; SCHEUERMANN, *Die Exemtio: nach geltendem Kirchlichen Recht mit einem Ueberblick über die geschichtliche Entwincklung*, Paderbon, 1938, p. 53, ss.

(110) Can. 59; MANSI, XIV, col. 832-833.



tagat » (111). Analoga praescriptio datur in Conc. Cloveshovia II, a. 747 (112).

Tandem, quaedam statuuntur quae, cum ad ordinem externum pertineant iure meritoque Episcopo vindicantur. Ita in Conc. Parisiensi VI, a. 829, praecipitur: « Nullo modo quippe videtur nobis convenire, ut monachus, relicto monasterio suo, idcirco sanctimonialium monasteria adeat ut confitentibus peccata sua modum poenitentiae imponat. Nec etiam illud videtur nobis congruum, ut clerici et laici episcoporum et presbyterorum canonicorum iudicia declinantes, monachorum monasteria expetant, ut ibi monachis sacerdotibus confessionem peccatorum suorum faciant » (113). In Conc. Toletano XI, a. 675, praecipitur subiecto monachorum Episcopo in iis quae respiciunt sacram liturgiam (114). In Conc. Cloveshovia II, a. 747, statuitur ut « episcopi nullum de clericis seu monachis ad sacrum presbyterii gradum ordinent, nisi prius eius vitam qualis extiterit, vel tunc quae morum probitas ac scientia fidei existat, manifeste perquiratur » (115).

Ex obiectivo examine horum praescriptorum patet disciplinam Monasteriorum quoad libertatem a potestate Ordinarii loci satis variam adhuc manere, etsi in genere praevaleat independentia Abbatis quoad regimen internum. Dumtaxat influxus Iuris Germanici, ut mox videbimus, hanc normalem evolutionem libertatis Monasteriorum a via normali violenter detortam dirigit ad exemptionem localem, atque hoc modo ad exemptionem totalem.

### 3) *Vestigia prorsus extraordinariae exemptionis in Ecclesia Africana.*

a) **Praescriptiones Concilii Carthaginensis a. 525.** — Ab hucusque illustrata, condicionem Monasteriorum prorsus differentem praebent quaedam documenta saeculi VI ecclesiarum regionis Africanae. Verum, ut iam animadvertimus, eorum influxus extra illam regionem nullus fuit, eo minus aliquid contulerunt ad normalem evolutionem libertatis Monasteriorum (116). Istius autem extraordinariae libertatis causa occasionalis videtur fuisse specialis condicio dioeceseon illius regionis perdurante invasione Vandalorum, nempe diuturna absentia nonnullorum Episcoporum e propriis sedibus, quo factum est ut quaedam monasteria pro ministeriis spiritualibus adirent Episcopum viciniorem vel etiam transmarinum (117).

Nunc vero, ex epistola Bonifatii Episcopi Carthaginensis data a. 517 eruitur

(111) Cap. X; MANSI, X, col. 1201.

(112) Cap. V; MANSI, XII, col. 397.

(113) Cap. 46; MANSI, XIV, col. 566.

(114) « Abbatibus sine indultis officiis, quae iuxta voluntatem sui episcopi regulariter illis implenda sunt, cetera officia publica, idest vespereum, matutinum, sive missam aliter quam in principali ecclesia celebrare non liceat » (cap. III; MANSI, XI, col. 138).

(115) Cap. IV; MANSI, XII, col. 397.

Quoad divinam psalmodiam cfr. quoque can. 50 Conc. Bracarenensis a. 563 (BRUNS, II, p. 33).

(116) « Elle (legislatio africana) n'exprime et ne prétend exprimer que la pensée d'une église particulière » LEVY BRUL, *Les élections abbatiales en France*, P. I. p. 24.

(117) Cfr. BESSE, *Le monachisme africain*, Paris, 1900, pp. 84-85. LEVY BRUL non excludit in libertatem Monasteriorum Ecclesiae Africanae egisse auctoritatem S. Augustini; o. c., p. 24.

hunc Episcopum virginibus cuiusdam monasterii africani facultatem confirmasse sibi eligendi quem vellent presbyterum ad sacra peragenda (118).

Sed quod sane longe praestat, cum Liberatus Episcopus primae sedis Byzaceniae a quodam Abbate Petro subiectionem exegisset in quibusdam negotiis in quibus Abbas ille se liberum autumabat a potestate Episcopi (119), Concilium Carthaginense a. 525, quin contradiceret asserti Petri Abbatis, confirmavit amplissimam libertatem monasteriorum.

Proinde cum Petrus Abbas in epistola ad Bonifatium Episcopum Carthaginensem tamquam pacificum defendisset ius monasteriorum adeundi quemlibet Episcopum ad « spiritualem consolationem » obtinendam (120), in Concilio Carthaginensi a. 525, post relationem contraversiae, quam ipse Petrus illustraverat in speciali libello (121), Bonifatius Episcopus Carthaginensis dixit: « Proferantur ex archivio huius ecclesiae scripta quae direximus, et rescripta quae sumpsimus, vel quaecumque ad praesentis negotii pertinent firmitatem » (122), his autem documentis perlectis, Patres statuerunt: « Erunt igitur omnia omnino monasteria, sicut semper fuerunt, a condicione clericorum modis omnibus libera, sibi tantum et Deo placentia » (123).

(118) « Unde per hanc vos auctoritatem duximus commendandas, ut licentiam habeatis unde volueritis spiritualem sumere cibum, liberam in omnibus facultatem habentes [...] Ergo, ut superius connexuimus, hanc vobis attribuimus licentiam, ut quem velitis vobis corrogetis presbyterum, qui vobis in monasterio peragat sacrosancta, et illa quae ad normam pertinent unitatis celebranda usque in perpetuum » (MANSI, VIII, col. 654-655).

(119) Cfr. MABILLON, *Annales O. S. B.*, n. 19, p. 40; THOMASSINUS, *Vetus et nova Eccl. Disciplina*, n. 9, p. 733; DE BUCK, *De exemptione Regularium conserv. et conf.*, p. 21.

(120) « ... Nam docemus monasterium de Praecisu, quod in medio plebium Leptimiensis Ecclesiae ponitur, praetermisso eodem Episcopo vicino, Vico-Ateriensis Ecclesiae Episcopum consolationem habere qui in longinquo positus est. Et Baccense monasterium, quod Maximianensi Ecclesiae vicinum est, ad consolationem Primatis Byzaceniae se conferre. Nam et de Adumentino monasterio nullo modo silere possumus, qui, praetermisso eiusdem civitatis Episcopo, de transmarinis partibus sibi semper presbyteros ordinaverint [...] Et cum sibi diversa monasteria, ut ostenderent libertatem suam unicuique prout visum est a diversis Episcopis consolationem quaesierint, quomodo nobis denegari poterit qui de hac sede sancta Carthaginensis Ecclesiae, quae prima totius Africanae ecclesiae habere videtur, auxilium quaesivimus? Extant enim venerabilium sanctorum Patrum dicta, libertatem monasteriorum defendentium, quae si iusserit recensere Beatitudo, prae manibus habentur » (MANSI, VIII, col. 653-654).

(121) In hoc libello Abbas Petrus, inter alias rationes pro libertate Monasteriorum, sequentes affert: « Nihil contra fidem, neque contra bonos admisimus mores. Quia si discutiatur ratio, licet liberis quocumque voluerint pertinere; si consideretur auctoritas, nulla adversus nos antiquorum Patrum definitio profertur: si quaerantur exempla, multos ante fecisse irreprehensibiliter docemus quidquid modo fecimus culpamur.

Caeterum quod a proprio subdiacono monasterium sicut audivimus dicunt esse fundatum, quid praedudicat olim mortui persona viventibus? Quando etiam si condicionem clericatus aliqui debuit, conditio cum persona defecit [...] Neque ideo nos eum quia subdiaconus, sed propterea quia monachus fuit abbatem habuimus » (MANSI, VIII, col. 849).

In Concilio autem lectae sunt aliae duae epistolae Abbatis Petri (cfr. MANSI, VII, col. 650 et 653).

(122) MANSI, VIII, col. 650.

(123) Ib.

**b) Praescriptiones Concilii Carthaginensis a. 534.** — Amplissima seu potius indeterminata formula libertatis monasteriorum statuta in Concilio a. 525 iam aliquas determinaciones recipit in subsequenti Concilio a. 534, in quibus detegi potest quaedam indicia distinctionis inter internum et externum regimen Monasteriorum. Etenim cum in hoc concilio Felicianus Episcopus Ruspensis petisset quid custodire oporteret quoad monasteria, Felix Episcopus Zactariensis postquam declaravit acta Synodi habitae sub Bonifacio inconvulsa custodienda esse, subiunxit: « Caetera vero monasteria ipsa libertate plenissima fruuntur, servatis limitibus conciliorum suorum in haec dumtaxat, ut quandocumque voluerint sibi clericos ordinare vel oratoria monasterii dedicare, Episcopus in cuius plebe vel civitate locus monasterii consistit, ipse huius muneris gratiam compleat, salva libertate monachorum; nihil sibi in eis praeter hanc ordinationem vindicans, neque ecclesiasticis eos condicionibus aut angariis subdens. Oportet enim in nullo monasterio quemlibet Episcopum cathedram collocare, aut si forte habuerint, habere: nec aliquam ordinationem, quamvis levissimam facere, nisi clericorum si voluerint habere. Esse enim debent monachi in abbatum suorum potestate. Et quando ipsi abbates de corpore exierint, qui in loco eorum ordinati sunt, iudicio congregationis eligantur: nec officium sibi huius electionis vindicet aut praesumat Episcopus [...] Confirmetur etiam ab hoc sancto Concilio, ut sine bono testimonio abbatis vel concessione nullus monachum in aliqua ecclesia teneat ad clericatum, vel promoveat ad honorem » (124).

Ex modo allatis documentis erui nequit absoluta certitudine quaenam fuissent in posterum vices libertatis monachorum in Africa, at non immerito affirmari potest si invasiones arabicae non attulissent destructionem illarum ecclesiarum, libertatem monachorum forsam rectam seu ordinatam rationem assecuturam interventu Primatis, at non via exemptionis localis, ut factum est in Oriente iure stauropegii, sed via exemptionum personalium.

#### IV. — Amplissima libertas quoad regimen internum a Gregorio Magno vindicata, sub influxu Iuris Germanici ac disciplinae Ecclesiae « Insularum » convertitur in stricte dictam exemptionem.

##### 1) *Quid institutum exemptionis religiosorum debeat S. Gregorio Magno.*

##### a) *Quo sensu S. Gregorius Magnus extitit patronus libertatis Monachorum.*

— Ex manifestationibus libertatis Monachorum depromptis ex actis Conciliorum particularium (quae sane pertinent ad historiam exemptionis at valde incertus est ipsarum influxus in universalem disciplinam canonicam) redimus ad veram evolutionem historicam huius instituti. Nunc vero in hunc finem necessarium est devenire ad illam auctoritatem cuius iussa valorem habuerunt in universam Ecclesiam, nempe ad Romanum Pontificem. Porro, primum qui de hac re speciales

praescriptiones dederit ecclesiastica documenta ostendunt S. Gregorium Magnum. Hunc sane Summum Pontificem multum adlaborasse ad perficiendam vitam monasticam (125), proinde et patronum extitisse libertatis Monachorum indubium est, at asserere ipsum fuisse *auctorem* exemptionis historicae veritati contrarium dicendum.

Seposito autem inani dubio de condizione monastica Gregorii ante susceptum summum pontificatum (126), agnosci debet personalem experientiam perfectionis quae inhaeret regulae benedictinae futuri Summi Pontificis providentias rexisse. Hanc enim regulam S. Gregorius non modo sua praeeminenti auctoritate ac sanctitatis fama commendavit (127), sed revera habuit tamquam partem disciplinae ecclesiasticae, ita ut non modo monachi tamquam medium ad assequendam perfectionem, sed et Episcopi ut limitem interventus in regimen monasteriorum habendam deberent. Equidem in hac regula magis explicita seu scripto documento atque forma iuridica expressa, invenitur ratio vitae religiosae (128), quam de facto, inchoative tantum atque sine positiva acceptatione Summis Pontificis, induxerat S. Pachomius, et post eum alii sancti fundatores qui ipsius vestigia tenuerant. Scilicet, regula S. Benedicti quid interno regimini agnoscendum sit implicite declarat, atqui S. Gregorius hanc regulam habens tamquam legibus ecclesiasticis incorporatam (129), iuris Monachorum hoc modo inducti se praebuit strenuum defensorem in controversiis cum Episcopis.

**b) Providentiae S. Gregorii Magni « ut quieti monachorum » prospiceret.**

— Posita ergo hac « praemissa », S. Gregorius :

1) statuit ut monachi prorsus liberi ad electionem Abbatis procederent, scilicet quin episcopus ullo modo a se delectum eligendum in Abbatem propo-

(125) Ita v. gr. HÜFNER suam historiam exemptionis (*Das Rechtsinstitut der Klösterlichen Exemption in der adbenländischen Kirche*) in octo periodos dispescens, primam periodum ducit usque ad S. Gregorium Magnum.

(126) Cfr. GRISAR, *S. Gregorio Magno* (versio Italica, De Santi) Roma, 1904, p. 12 et 14; LEVÊQUE, *S. Grégoire et l'Ordre bénédictin*, Paris, 1910, p. 18 et 118; MC LAUGHLIN, *Les très ancien droit monastique de l'Occident*, p. 177 et 181; ANTONELLI, *De re monastica in dialogis S. Gregorii Magni*, in « Antonianum », II (1927), p. 402 et 409.

(127) « Secondo che si dice, Gregorio avrebbe pure approvato in modo formale e solenne la regola di S. Benedetto. La vera storia non ne sa nulla, quantunque a Montecassino, culla dell'Ordine di S. Benedetto tra antichi quadri del Santo se ne mostri uno colla seguente scritta: Ego Romanae Ecclesiae Praesul, scripsi vitam S. Benedicti et confirmavi regulam » etc. (GRISAR, *San Gregorio Magno*, p. 383).

In MANSI (*Notae Severii Bini*), acceptatur sententia BARONII (*Annales*, 595, n. 59) atque asseritur S. Gregorium Magnum in Concilio Romano regulam S. Benedicti probasse et confirmasse (X, col. 477). HEFELE LECLERCQ loquitur de Concilio at nihil dicit de approbatione Regulae S. Benedicti (t. III, p. I, 235).

Cfr. FOGLIASSO, *San Gregorio Magno e l'esenzione monastica in « Salesianum »*, II (1940) p. 151 nota 4.

(128) Cfr. SCHUSTER, *Note storiche su la Regula Monachorum di S. Benedetto*, Torino, 1940, pp. 89-90; BUTLER, *Le monachisme bénédictin*, p. 29; LEVY BRUL, *Les élections abbatiales en France*, p. 16; MAIRE, *Histoire des instituts religieux et missionnaires*, Paris, 1930, p. 21.

(129) Cfr. MC LAUGHLIN, *Le très ancien droit monastique de l'Occident*, p. 17.



nere, eo minus imponere posset (130); equidem Abbas, pater quidem at revera et dominus erat monasterii (131), proinde in eiusdem electione sortes libertatis Monachorum revera trahebantur (132);

2) pariter voluit ut monasterii bona absque ullo episcopi interventu administrarentur a Monachis, iuxta regulae praescriptiones (133);

3) ne autem aura mundanae conversationis introiret in recessum coenobiorum propter plebis concursum vetuit Episcopis in monasteriorum ecclesiis Missas publicas celebrare (134).

Porro incrementum vitae monasticae necnon mutatae condiciones vitae socialis quoad rem oeconomicam in relationes cum Episcopis novos sane aspectus induxerant, inde nova quaesita provocaverant, quorum solutio propter defectum non modo normarum iuridicarum sed etiam simplicis consuetudinis interventum Romani Pontificis exigebat. Huic ergo operi indefessa sollertia S. Gregorius sese impendit, atque propter suam praecedentem conversationem monasticam praescriptiones in hunc finem datae potuerunt considerari dumtaxat sub aspectu sollicitudinis circa libertatem Monachorum; e contra, extant explicitae declarationes aequivalentis praeoccupationis defendendi iura Episcoporum (135).

Hoc autem prorsus certum est alienum fuisse a forma mentis romano-canonica S. Gregorii inducere illam exemptionem quae postea, praesertim sub influxu Iuris Germanici obtinuit in Ecclesia; equidem, exceptionaliter tantum, seu ad modum extremi remedii, cum sane Episcopi libertatem interni regiminis conculcarent, S. Gregorius stricte dictam iurisdictionem aliquantisper coarctavit, istis Episcopis poenale ministerium in Monachos auferendo (136).

Haec declaratio potest confirmari argumento deducto ex modo loquendi

(130) Cfr. Ep. ad Castorium Ariminensem Episcopum, V. 49 (EWALD-HARTMANN, M. G. H., t. I, p. 348). Cfr. FOGLIASSO, o. c., p. 148-150, et p. 151, nota 4.

(131) Cfr. LEVY-BRUHL, o. c., p. 2; MC LAUGLIN, o. c., p. 52 et 55; MOLITOR, *Religiosi iuris capita selecta*, p. 460.

(132) V. supra, Praenotanda circa variam efficaciam etc. c, 3.

(133) Cfr. prae aliis epistolam ad Castorium Ariminensem Ep. V, 49 (EWALD-HARTMANN, I, p. 348).

Item, cum post mortem Abbatis in monasterio fieri debet inventarium, S. Gregorius praecipit ut hoc fiat sine interventu Episcopi (VIII, 17; EWALD-H., II, p. 20) ne hoc inventarium factum praesente Episcopo « avesse tutta l'aria d'un fedecompresso episcopale » (SCHUSTER, *L'imperiale abbazia di Farfa*, Roma, 1921, p. 8) Cfr. FOGLIASSO, o. c., 150.

(134) Cfr. Epist. ad Castorium Ep. Ar.; V. supra, nota 130.

(135) « Quod vero dicitis vestris temporibus debere servari, quae a decessoribus quoque tradita atque custodita sunt, absint hoc a me, ut statuta maiorum consacerdotibus meis in qualibet ecclesia infrigam, quia mihi iniuriam facio, si fratrum meorum iura perturbo » (Epist. ad Natalem Ep. II, 50; HEWALD-HARTMANN, t. I, p. 154. Cfr. MORICCA, *Gregorii Magni Dialogi*, p. LXVIII et pp. 28-29.

Ergo bene asserit SCHUSTER: « Nella lettera al vescovo di Rimini (Lib. II, Ep. XLI) il santo Pontefice pone come il fondamento giuridico di quella che successivamente fu detta la esenzione dei monasteri dall'arbitrio del vescovo. Dico studiatamente arbitrio, e non già autorità pastorale, perchè in quel tempo nessuno ancora pensava di sottrarre i cenobi alla giurisdizione immediata del proprio vescovo e pastore per farli invece dipendere dai propri superiori interni a nome della lontana cattedra apostolica » (Note storiche su la Regula Monachorum di S. B., p. 71). Cfr. eiusdem A., *L'imperiale abbazia di Farfa*, p. 8.

(136) Cfr. Epistola ad Marianum Ep., VIII, 17 (HEWALD-H., t. II, p. 19).

S. Gregorii; equidem, etsi in eiusdem scriptis potestas ecclesiastica, quae fere semper appellatur *iurisdictio*, nonnumquam coniungatur expresse cum verbo *eximere*, tamen locutio *eximere a iurisdictione* numquam recurrit in concessionibus libertatis pro Monachis (137).

**c) Quid debeat libertas Monachorum S. Gregorio Magno:** Attente ergo consideratis documentis pro libertate Monachorum datis a S. Gregorio Magno, nobis videtur dicendum ipsum patrem libertatis Monachorum habendum quia praeter amplam libertatem quoad regimen internum quam ipsis vindicavit, cum primus fuerit ex Romanis Pontificibus qui hoc negotium moderandum susciperet, sua auctoritate atque doctrinae et sanctitatis fama effecit ut in posterum monachi vel ipsi episcopi, cum ageretur de definiendis relationibus iuridicis inter Monasteria et Episcopos, postularent interventum Summi Pontificis. In exemplum sane Gregorii Magni insequentes Romani Pontifices libertati Monachorum suis providentiis consulere coeperunt.

**2) Efformatio exemptionis stricte dictae sub influxu Iuris Germanici et specialis indolis disciplinae Ecclesiae « Insularum ».**

**a) Influxus Iuris Germanici.** — S. Gregorium Magnum exemptioni propriae dictae contrarium praedicavimus quia in ipso principia Iuris Canonici non modo ab originaria ratione nondum aberrare poterant, sed, e contra, ab indubia indole romana Sancti Pontificis confirmabantur. Notum sane est quomodo in Iure Romano perfecta adesset distinctio inter publicum et privatum ius, ita ut haud possibilis conciperetur quaevis diminutio publicae auctoritatis a privatis illata. E contra, haec perfecta distinctio deerat in Iure Germanico; proinde, ut caetera seponamus quae rem nostram directe non tangunt, adnotandum est in hoc iure defuisse conceptum officii publici, quippe quod in sua efformatione abstractionem supponit tunc haud familiarem illis populis qui, e contra, cum res temporales primo et immediate considerarent, tanti faciebant ius dominii ut ex ipso derivarent plura quae Ius Romanum officio publico tribuebat; inde traditio symboli officii publici per res, etc. Ergo in Iure Germanico, tamquam intermedium inter publicum et privatum ius, subintroducebatur *Ius Sociale*, scilicet omnia instituta caractere sociali erant insignita, quod sane magis favebat libertati, quia potestas potius quam ius regendi subditos, habebatur ut tutela (*mundium, mundiburdium*) quae excludebat omnimodam subiectionem subditi. Hinc germina exemptionum quae pervenerunt usque ad « decentralizationem » (138).

**b) Specialis influxus instituti iuridici s. d. Ecclesiae propriae.** — Nunc vero, ne nimis in hac re immoremur, atque ut statim percipiatur quomodo possibilis fuit transitus a libertate quoad internum regimen Monasteriorum ad sub-

(137) Cfr. FOGLIASSO, o. c., pp. 153-154.

(138) Cfr. ZEIGER, *Historia Iuris Canonici*, vol. I, p. 90 ss.

ductionem ab ipsa potestate iurisdictionis Episcoporum, iuvat consistere in consideratione illius omnino peculiaris instituti quod venit nomine Ecclesiae Propriae (139).

Praemittimus vero summatim praeliminaria historica huius instituti. Saeculis VII et VIII Reges Merovingii adversus Saracenos bellum fere sine intermissione gerere coacti sunt. Nunc autem, cum ageretur de salvanda christiana cultura, nihil mirum quod ad hunc finem opes quoque Ecclesiae expostularent, sed et obtinerent. At dolendum sane est hoc evenisse per modum cuiusdam « saecularizationis » bonorum Ecclesiae, scilicet non modo bona, sed et oratoria et ipsae ecclesiae in dominium privatum Regis transierunt — « regis » dicimus, non « Status », quia ut in hodiernis theoriis concipitur, Status nondum existeret —, proinde non tantum in dominium *saeculare* sed in dominium vere *privatum* translata sunt. Semel autem admissio hoc metuendo principio, haud facile Ecclesia limites desiderii regum imponere potuit, unde ad salvanda bona ecclesiarum ac monasteriorum a periculo saecularizationis, Episcopi et Abbates nihil melius invenerunt quam et ipsos possidere ecclesias et monasteria titulo privati domini, ut hoc modo obtinerent supramemorata iura domino agnita in Iure Germanico. Equidem, et sacrae aedes communem condicionem cuiuslibet domus collocatae in aliquo fundo sortitae erant, proinde tamquam consurgentes e terra considerabantur, earum altare elementum praecipuum, caetera omnia, i. e. instrumenta sacra pro sacrificio Missae, sed et ipsae sacrae functiones atque ipse sacer minister, ut accessoria existimabantur; ita ergo, ut notum est, vindicari potuit a dominis institutio et depositio clericorum, etc. (140).

(139) Cfr. STUTZ, *Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts*, Berlin, 1895; DE LA TOUR, *Les paroisses rurales du IV siècle au XI siècle*, Paris, 1900; THOMAS, *Le droit de propriété des laïcs sur les églises et le patronage laïcs au moyen-âge*, Paris, 1906, BIGADOR, *La « Iglesia propia » en España*, in « *Analecta Gregoriana* », 133; SCHEUERMANN, *Die exemption*, p. 53, ss.

Adeo connectitur institutum Ecclesiae propriae cum exemptione monachorum ut TORRES in opere *El origen del sistema de iglesias propias* (Madrid, 1929, p. 212), ss.) asserere autumaverit in Hispania Ecclesiam propriam originem duxisse ab exemptione monasteriorum; at merito BIGADOR hanc sententiam reicit (o. c., pp. 56-58).

(140) Or, de même que l'église rurale devient la « chose » du seigneur, par une dernière transformation, le prêtre qui la dessert devient son « homme » [...]. La vie intérieure, l'esprit de liberté, manquent à ces petits corps religieux enlacés dans les mailles du filet féodal [...]. Toute la vie de l'Église, s'est concentrée alors dans quelques grandes abbayes, puissances morales et économiques, parce qu'elles sont libres » (IMBART DE LA TOUR, o. c., III partie, chap. III (*Le clergé rural entre dans la féodalité*), pp. 300, 341 et 345). Cfr. etiam BIGADOR, o. c., pp. 60-61; SCHUSTER, *L'abbazia imperiale di Farfa*, p. 11, ss.

Ut patet, tanta iurum consuetudinumque immutatio nonnisi sensim sine sensu fieri potuit, effectus autem huiusmodi mutationis in singulis regionibus, inquirendi sunt. Revera, etiam ante diffusionem Iuris Germanici tentamina quaedam prodierant inducendi aliquid simile iuri Ecclesiae Propriae (cfr. THOMAS, *Le droit de propriété*, p. 14), sed, in genere, dicendum est ius romano-canonikum contrarium fuisse immutationi inductae ab instituto Ecclesiae Propriae (Cfr. Cod. Theod., XVI, 5, 2; XVI, 5, 14; XVI, 5, 57; Codex, L. I, 5, 10; Cfr. etiam THOMAS, o. c. p. 2). Equidem ius domini privati ita coarctabatur praeceptis iuris publici romano-ecclesiastici ut bonorum administratio sub vigilantia Episcopi, in genere, permaneret, sed praesertim officia sacra semper ab Episcopo instituta praesumerentur (Cfr. Conc. Arausicanum a. 441, can. 10; MANSI, VI, col. 437-438; Conc. Arelatense a. 443, can. 38; MANSI, VII, col. 946).



Insuper, iuxta placita Iuris Germanici, dominus *bannum* emittere poterat, praecipere nempe ut omnes fideles qui debebant in territorio proprii domini non nisi ad definitam ecclesiam positam in hoc dominio sese conferrent. Ita ergo exsurgere potuit s. d. Ecclesia Propria (*Eigen Kirche*), in dominio privato ita posita, ut eius dominus (Clericus vel Laicus, Homo privatus vel Corporatio) de ea plane disponere posset, tum in temporalibus (seu quoad dominium, usum, fructus, administrationem, etc.) tum in spiritualibus (seu quoad clericorum institutionem et depositionem, officia sacra, functiones, etc.).

Porro, patet ab hoc instituto essentiales praerogativas potestatis episcopalis ita affici, ut exinde iam concipi posset tamquam iuri conforme monasterium a iurisdictione Episcopi prorsus sublatum.

Insuper, neminem fugit quomodo circa influxum in institutum exemptionis religiosorum differant istiusmodi iuridicae innovationes a localibus manifestationibus libertatis Monachorum quas hucusque recensuimus; istae manifestationes praeterquam limites regionis non excedunt, non secumferunt iuridicam iustificationem exceptionalis libertatis forte agnitae monasteriis; e contra innovationes inductae a Iure Germanico directe agunt in disciplinam canonicam generalem, siquidem principia Iuris Romani (indoli societatis inaequalis quae competit Ecclesiae conformia) evertunt principio indefiniti iuris e dominio promanantis (141).

**c) Influxus specialis indolis Ecclesiae « Insularum ».** — Verum, aliud quoque elementum in efformatione exemptionis proprie dictae considerari debet, quod nobis videtur habendum tamquam occasio proxima ut tendentia ad exemptionem proprie dictam iam prius a Iure Germanico inducta ad effectum deduceretur, scilicet specialis indoles iuridica Ecclesiae « Insularum ». Ut notum est, ecclesia in Britannia, in Scotia atque in Hibernia prioribus saeculis, quoad nonnulla capita a disciplina aliarum ecclesiarum valde discrepuit. Defectus sane facilis communicationis cum aliis regionibus effecit ut diu protraherentur conditiones exortae in fundatione illarum communitatum ope Monachorum.

Praeexistenti organizationi politicae aliquo modo sese accomodantes Monachi pro unoquoque *Clan* monasterium extruxerant cuius Abbas, etsi fere numquam dignitate episcopali exornatus, sub se et monachos et clericos, sed et episcopos habebat (142). Nihil mirum proinde monasteria scotica in continentales

(141) Haec sane innovatio, etsi aliquando uti remedium extremum haberi potuit ad avertendum periculum saecularizationis, in genere, vero, propter nimia pericula pro disciplina ecclesiastica (Cfr. THOMAS, o. c., p. 39); iustas oppositiones invenit (ex quibus nonnullae foverunt exemptioni Monachorum, ut ius aliquibus monasteriis agnitionem sibi eligendi episcopum pro consecratione ecclesiarum, ad vitandam simoniam; Cfr. IMBART DE LA TOUR; o. c., p. 100); hoc factum est praesertim in Italia, opera Summorum Pontificum. Insuper, ubi influxus Iuris Germanici minus persentitus est, seu ubi res agebantur magis iuxta traditionale ius *coloris romani*, institutum Ecclesiae Propriae asperitatem aliis in locis lugendam valde emollivit, ut v. gr. factum est in Hispania (Cfr. BIGADOR, o. c., p. 55, ss.).

(142) « Habere autem solet ipsa insula rectorem semper abbatem presbyterum, cuius iuri et omnis provincia et ipsi etiam episcopi, ordine inusitato debeant esse subiecti, iuxta exemplum primi doctoris illius (S. Columbani) qui non episcopus, sed presbyter extitit et monachus » (BEDA, *Historia Ecclesiastica*, l. III, c. IV; PL., XCV, col. 122). Cfr. RYAN, *Irish Monasticism: Origins and early development*, Dublin, 1931, p. 99 ss.



regiones transmeata, ad conservandam originariam physiognomiam favorabili tendentia Iuris Germanici usa sint, atque pervenerint usque ad exemptionem proprie dictam (143).

**3) Alium et alium gradum exemptionis proprie dictae plura in dies monasteria obtinent.**

**a) Prima vestigia exemptionis proprie dictae in Italia.** — Absoluta hac summaria descriptione originis exemptionis proprie dictae, necessarium est ut redeamus ad commemorandas partes S. Gregorii Magni. Ipse sane, ut diximus (144) exemplum praebuit suis successoribus, ut curam susciperent tuendi congruam libertatem Monachorum. Nunc autem, hoc modo, nempe interventu Romanorum Pontificum, possibile fuit ut nova forma mentis circa limites a potestate Episcopi ad praxim traheretur, scilicet per legitimam subductionem Monasteriorum a potestate Episcopi Dioecesiani.

Cum autem nostrum non sit historiam exemptionis describere, sed nec elenchum concessorum diplomatum conficere atque considerare relationes istarum exemptionum cum immunitatibus a regibus, principibus aliisque aliquam potestatem habentibus in monasteria (145), tantum aliqua exempla proferimus monasteriorum quae consecuta sunt exemptionem stricte dictam, ut hoc modo pateant progressione istius instituti iuridici.

Nunc autem, primum omnium recolendum est celebre privilegium precibus Abbatis Bartulphi ab Honorio I a. 628 concessum Monasterio Bobbiensi SS. Petri et Pauli: « Petis nec igitur, ut monasterium [...] privilegia sedis apostolicae largiremur, quatenus sub iurisdictione sanctae nostrae [...] ecclesiae, constitutum, nullius ecclesiae iurisdictionibus submittatur, pro qua re piis votis faciles (faventes) (h) ac nostra auctoritate, id quod a tua dilectione exposuimus (exposcimus) effectui mancipari (mancipamus). Et ideo omnem cuiuslibet ecclesiae sacerdotem in praedicto monasterio dicionem qualibet auctoritate ne extendere (auctoritatemve extendere) atque sua auctoritate nisi a praeposito monasterii fuerit invitatus, missarum solemnitates celebrare omnino prohibemus » (146).

Concessae exemptionis amplitudo nulla admiratione afficiet qui consideraverit quisnam fuerit istiusmodi subductionis postulator et in quibus adiunctis hoc

(143) Cfr. GUGAUD, *Les chrétientés celtiques*, Paris, 1911, p. 219, ss.

(144) V. supra, n. IV, 1 c.

(145) Recoli sane debet ipsos reges vel principes nonnumquam, expostulasse ab episcopis privilegia pro Monasteriis (Cfr. PARDESSUS BREQUIGNY, *Diplomata, Chartae, Epistolae. Leges aliaque instrumenta ad res gallo-francicas spectantia*, Paris, 1843-1949, t. I, p. 345 ss.); Cfr. HÜFNER, o. c., in « Archiv. », 1906, p. 309.

Insuper, prae oculis haberi debet Carolum Magnum plures Episcopos constituisse *Missos Dominicos*, proinde aliquando monasteria obtinuisse privilegium exemptionis a visitatione Episcoporum sub hoc peculiari aspectu.

(146) Cfr. CIPOLLA, *Codice diplomatico del Monastero di San Columbano di Bobbio*, Roma, 1918, t. I, n. X, p. 100. Vel *Liber Diurnus*, ed. SICKE, p. 82; JAFFÉ, n. 2017. Cfr. etiam BLUMENSTOK, *Die päpstliche Schutz in Mittelalter*, Innsbruck, 1890, p. 29; VANDEUVRE, *L'exemption de la visite monastique*, Innsbruck, 1890, p. 32: HÜFNER, in « Archiv. », 906, p. 630; WEISS, *Die Kirchlichen Exemptionen der Klöster von ihrer Entstehung bis zur gregorianisch-cluniacensischen Zeit*, Bern, 1893, p. 29.

privilegium concessum sit. Haec sane exemptio quaesita fuit a Bertulpho, altero post S. Columbanum Abbate, proinde supradescriptae libertatis monasteriorum hibernensium sollicito; amplissimum vero privilegium concedebatur monasterio quod tunc quasi insula catholicae veritatis emergebat in mari arianismi, per Longobardos in illa regione tunc late constanterque propagati.

Fere eiusdem amplitudinis exemptionem inter a. 714 et 741 consecuta sunt duo monasteria beneventana (147).

Monasterium Farvense privilegium exemptionis, forsam iam a Joanne VI a. 705 concessum (148) propter eiusdem privilegii neglectum, ut denuo concederetur per Carolum Magnum a. 775 obtinuit (149).

**b) Fata privilegii stricte dictae exemptionis extra Italiam.** — Extra Italiam privilegium stricte dictae exemptionis ut consuleret libertati monasterii Fuldensis, quod constituerat centrum propagandi evangelii in Germania, a. 751 obtinuit S. Bonifatius (150).

Monasteriis Angliae, inde a Gregorio Magno magis Sedi Apostolicae coniunctae quoad negotia Monachorum, plura varii gradus exemptionis privilegia concessa sunt. Exemptionis autem proprie dictae indubium documentum est bulla a Sergio I a. 701 data pro Monasterio Malmesburycensi (151).

Hisc exemplis praeiunguntur, ut tot causis adversantibus quieti monasteriorum contrairent, Romani Pontifices praesertim a tempore Nicolai I (858-867), praeter privilegium simplicis *tuitionis* (152), exemptionis stricte dictae, et quidem in dies maioris amplitudinis, concessionem multiplicarunt. Verum, cum nostrum non sit in horum privilegiorum congerie inquirere, modo recolimus tamquam medium aptissimum ad probandam diffusionem exemptionis adesse formulas huius privilegii quae paulatim obtinuerunt in Curia Romana, atque fere ordinariam agendi rationem sane demonstrant.

**4) Fundatio Monasterii Cluniacensis multiplicandae concessionis exemptionis — at per illam salutiferae reformationis — causa evadit.**

**a) Influxus feudalismi in diffusionem exemptionis.** — Restat ut adnotemus particulare elementum quod hoc tempore summopere egit in diffusionem exemptionis. Nimis sane notum est quam luctuosae fuerint condiciones Ecclesiae ineunte saeculo X; ad rem nostram vero sufficit ut recolamus infensissimas consequentias feudalismi in disciplinam ecclesiasticam et monasticam promanantes

(147) Cfr. EWALD-H., t. II, p. 468. At WEISS (o. c., p. 33) et HARTMAN: (o. c. p. 468) contradicunt EWALD qui bullam Gregorio Magno attribuit (*Neues Archiv.*, t. 7 (1882), p. 50).

(148) Cfr. COQUELINES, *Bullarium privilegiorum ac dipl. Rom. Pont.*, I, p. 133; vel JAFFÉ, I, n. 2144.

(149) Cfr. SCHUSTER, *L'imperiale abbazia di Farfa*, p. 21 ss.

(150) Cfr. JAFFÉ, n. 2293 vel. PL., 89, col. 954.

(151) JAFFÉ, n. 2140.

(152) Cfr. MOLITOR, *Religiosi iuris capita selecta*, n. 238, p. 316.

ex intromissione Principum in res ecclesiasticas, inde a tempore quo constituti sunt s. d. Episcopi Comites vel Marchiones.

Porro, in istis adiunctis institutum exemptionis iam non modo intrinsecis necessitatibus Monasteriorum respondet, sed aptissimum medium evadit ad liberanda monasteria ab indignis episcopis. Immo ipsae novae condiciones iuridicae inductae a feudalismo ad proventum spiritualem convertuntur, siquidem sub influxu istius organizationis politicae exoritur novum genus foederationis inter Monasteria, quo nempe minoris praestantiae Monasteria possunt superioris Monasterii tuitionem obtinere, deque eiusdem privilegiis aliquatenus participare. Peramplae ergo exemptiones concessae Monasterio foederanti trahunt inferiora Monasteria ad foederationem, at una cum privilegiis in ipsa transeunt et iussiones Abbatis Monasterii foederantis, scilicet esca exemptionum Monasterio ducuntur ad salutarem reformationem, atque hoc modo substrahuntur tum ab indignis Episcopis Comitibus, tum ab Abbatibus saecularibus, nempe a Ducibus, Comitibus etc. qui divitiis monasteriorum allecti ipsum munus Abbatis suscipere non dubitaverant.

#### **b) Foederatio Cluniacensis multiplicat exemptionis concessionem.**

Hic salutaris effectus exemptionis provenientis ex foederatione Monasteriorum primitus ac praesertim obtentus fuit foundatione Monasterii Cluniacensis a. 912, cuius dominium ab ipso Duce Aquitaniae Vuillelmo translatus fuit in ius Sancti Petri (153). Equidem, etiam hoc titulo, momentosissimo in iure Medii Aevi, Romani Pontifices Monasterium Cluniacense amplissimis privilegiis cumularunt, quae inde a prohibitione facta cuilibet Episcopo ferendi interdictum in Monasterium pervenerunt ad privilegium agnitum Monachis adeundi quemlibet Episcopum pro ordinationibus et consecrationibus, atque ad facultatem concessam Abbati Cluniacensi deferendi insignia episcopalia (154), quod nobis videtur habendum manifestatio externa peractae incisionis in iurisdictione Episcoporum.

Verum, quod magis nostra refert, recolendum est privilegium agnitum Abbati Cluniacensi extendendi eius potestatem in iam fundata atque in posterum fundanda Monasteria quae filiationem a Monasterio Cluniacensi impetravis-

(153) Cfr. LETONNELIER, *L'Abbaye Exempte de Cluny et le Saint-Siège*; GUY DE VALOUS, *Le monachisme clunisien des origines au XV siècle* (« Archives de la F. M. », vol. XXXIX et XV), Paris, 1935; BERLIÈRE, *L'Ordre monastique des origines au XII siècle*, p. 188; HEIMBUCHER, t. I, § 23, p. 183.

(154) Cfr. GUY DE VALOUS, o. c., p. 107, 130-140. Prae caeteris privilegiis recoluntur debent facultas agnita a Gregorio V adeundi quemcumque Episcopum pro consecratione Abbatis (*Bull. Cluniac.*, 10, c. 1), ius Abbatis deferendi insignia episcopalia agnitum ab Urbano II (ib., p. 22) necnon ius *banni* agnitum ab ipso S. P. (PL., CLII, col. 463-564).

Episcopi Matisconenses, in quorum territorio condita est abbatia Cluniacensis, non semel insurrexerunt contra eius privilegia. Cfr. Conc. Ausanum a. 1025 (MANSI, XIX, col. 423). At Odilus Abbas conciliari sententiā non fractus, interventum Romani Pontificis petit, atque in Synodo Romana habita die 26 martii 1027 sub Joanne XIX, de oppositionibus triumphat. Mansi qui hanc synodum refert in t. XIX, col. 479 nihil dicit de petitione Odilonis, quam e contra expresse recenset MABILLON (*Annales O. S. B.*, t. IV, pp. 289 et 310). Cfr. alia controversia in MANSI, XIX, col. 1028.

sent (155). Ita ergo auctoritate Summi Pontificis anteacta tentamina reducendi monasteria in unam congregationem (in quem finem valde, at frustra, adlaboraverat Benedictus Ananiensis) (156) ad felicem exitum pervenerunt, atque hoc modo omnia Monasteria quae cum Monasterio Cluniacensi communicabant eandem regularem observantiam seu *ordinem*, illius epochae relaxationem vitarunt, atque ex ipsis in omnem Ecclesiam illa beneficia manarunt quae historia commemorat.

##### 5) Conclusio.

Attamen, non in omnes regiones diffusa est Confoederatio Cluniacensis, ideo non desunt documenta quae probant hoc ipso tempore alicubi Monachos carere ipsa libertate quoad regimen internum (157), Episcopos disponere de bonis Monasteriorum, etc.

Proinde dicendum est exemptionem Monasteriorum adhuc longe abesse a rationali distributione libertatis, scilicet disciplinam canonicam revera nondum maturasse organicam rationem qua congruae libertati Monachorum consulendum est. Equidem, ex dictis patet exemptionem proprie dictam praesertim quod attinet ad Confoederationem Cluniacensem, medium quidem aptissimum evasisse satisfaciendi *exceptionalibus* necessitatibus Monasteriorum, necnon consulendi hoc modo reformationi Ecclesiae, at dicendum est exemptionem hoc modo concessam ac tantam extensionem ademptam revera tantum ex parte respondisse intrinsicis exigentiis vitae monasticae.

Proinde, etsi relate ad historiam exemptionis plura quidem adhuc dicenda essent, relate vero ad evolutionem exemptionis, cuius nostrum est progressionem considerare, hic iam primam partem huius historicae evolutionis absolvere possumus, atque ad modum conclusionis conspiciere contra gradualem evolutionem libertatis Monachorum, ob causas violentas, ortam atque diffusam esse in Ecclesia subductionem deductam usque ad exemptionem proprie dictam a iurisdictione Ordinariorum locorum.

(155) Cfr. exemptio extensa ad omnem Congr. Clun. in JAFFÉ, n. 5676. Quomodo harmonice coniuncta sint auctoritas Abbatis Cluniacensis et independentia singulorum monasteriorum V. in GUY DE VALOUS, o. c., p. 6, 12, 14, 24, nota 1; necnon in recensione huiusmodi operis facta ab ipso A. in « Revue d'histoire de l'Eglise de France », XXII (1936), p. 487.

(156) Cf. PL., CIII, col. 354. Sicut Mon. Clun. alia quoque Monasteria obtinerunt a Sancta Sede facultatem affiliandi inferiora Monasteria. Cfr. SCHREIBER, *Kurie und Kloster in 12 Jahrhunderten*, Stuttgart, 1910, vol. I, p. 78, ss.

(157) Cfr. Synodus Szabolchensis (Szabolcs, castrum Hungariae) a. 1092, can. 12. (MANSI, XX, col. 771-772), can. 27 (ib., col. 774); Synodus Strigoniensis a. 1114, can. 35 (MANSI, XXI, col. 106), can. 37 (ib., col. 107-108), can. 38 (ib., col. 108). Cfr. BERLIÈRE, *Le droit de gîte épiscopal lors d'une joyeuse entrée* in « Mélanges Paul Fournier », Paris, 1929, p. 17.



## EPOCHA ALTERA:

### A MENDICANTIBUS USQUE AD CODIDEM I. C.

#### V. — Novae inter Regulares et Episcopos relationes inducuntur per Cistercienses, Praemonstratenses et Mendicantes.

**Praenotanda.** — Alteram partem nostrae syntheticae tractationis progressionum libertatis religiosorum incipiendam esse a fundatione Cisterciensium, Praemonstratensium atque Mendicantium duximus, quia ab unoquoque ex his Ordinibus aliquod elementum inducitur quod concessionem libertatis denuo in magis organicam rationem reducit.

Haec autem ratio non statim manifesta erit, quia novis exigentiis allatis ab istis Ordinibus adhuc diu consulitur praecedentibus providentiis quibus libertas provenerat singulis Monasteriis vel Confoederationi Cluniacensi, at revera ipsam firmum locum obtinere in disciplina canonica dicendum est, cum sane haec ipsa elementa sint quae serius provocabunt graduales providentias pro Congregationibus, inde a Constitutione *Quamvis iusto* usque ad normas contentas in Codice I. C.

##### 1) Cistercienses afferunt elementum « centralizationis ».

Suis divitiis oppressus Ordo Cluniacensis exeunte altero saeculo a fundatione pristinam sollicitudinem pro regulari observantia amiserat, quapropter Robertus Molesmensis in solitariam regionem Cisterciensem profectus, a. 1094 monasterium condidit (158) in quo monachi profiterentur veterem observantiam regulae S. Benedicti, quae sane observantia relate ad Cluniacenses, nova ratio seu novus *ordo* dicta est (159).

Istiusmodi Ordinis programma nobis innotescit sic dicta *Charta Caritatis* a. 1119 promulgata (160). Duo praesertim sunt capita disciplinae religiosae in quibus Ordo Cisterciensis vult obsistere innovationibus inductis a Cluniacensibus, nempe: 1) intromissioni in ministeria animarum, quae sane eousque pervenerat

(158) Cfr. GUIGNARD, *Le monuments primitifs de la Règle Cistercienne, Examen de l'Exordium Cisterciensis Coenobii*, Dijon, 1878, p. XXVII ss.; DUCOURUCAU, *Les Origines cisterciennes*, in « Archives de la France Monastique », XXII (1932), pp. 133-164, 233-252; XXIII (1933), pp. 1-32, 81-111, 153-189.

Cfr. etiam Breve S. P. Pii XI *Monachorum vita*, 16 Januarii 1925 (AAS., XVII (1925), p. 64 ss.).

(159) Cfr. DUCOURUCAU, o. c., in « Archiv. de la F. M. », XXII, p. 164.

(160) Cfr. CANIVES, *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis*, vol. I, p. XXVI, necnon, p. 2, ubi refertur eiusdem Chartae promulgatio, p. 42 ubi refertur approbatio data ab Eugenio III; MANRIQUE, *Annales Cistercienses*, ad a. 1153, cap. II; GUIGNARD, o. c. p. 79; DUCOURUCAU, o. c., in « Arch. F. M. », XXIII, p. 186.

ut Abbatiarum quasi nullius originem provocaret; 2) effrenatae cupidini privilegiorum (161).

Porro, hoc proposito Ordo Cisterciensis videtur contrarius exemptioni, atque sub aliquo aspectu talis revera dici potest; at sub altero aspectu evolutioni exemptionis valde contulit. Equidem in ipsa *Charta Caritatis* Abbas Cisterciensis agnoscitur Superior omnium Monasteriorum novi Ordinis, eiusque auctoritas tantummodo interventu Abbatum Monasteriorum *La Ferté*, Claravallensis, Pontinianensis et Morimontani, necnon Capituli Generalis, circumscribitur (162). Insuper, statuitur ut quotannis Abbas Monasterii principis alia Monasteria visitet, quod sane aliquo modo iam adumbrat munus Superioris Provincialis.

Nunc vero, efformatio istiusmodi pluridioecesani ac hierarchici organismi, potestati Episcoporum super monasteria cisterciensia aliquos limites necessario imposuit, illos scilicet quos diximus promanare tamquam ab exigentiis Religionis pluridioecesanae (163). Equidem Hugo, primus Pontinianensis Abbas a. 1114 Humbaldo Episcopo Antissiodorensi fidelitatem hac sequenti formula promisit: « Ego, Hugo, Pontinianensis Abbas, subiectionem, reverentiam, et oboedientiam, a sanctis patribus institutam, secundum regulam Sancti Benedicti tibi, Domine Humbalde Episcope, tuisque successoribus canonice substituendis et sanctae sedi Antissiodorensi, *salvo ordine nostro*, perpetuo me exhibituram promitto (164). Promisit ergo oboedientiam *salvo ordine*, i. e. salva libertate in negotiis quae a statutis Cisterciensium Internis Superioribus demandantur (165).

Ita ergo in evolutione ad formam centralizatam religionum per Ordinem Cisterciensem nova progressio superata est, cum simplici foederationi succedat systema intimioris connexionis, quae a multiplicata interna hierarchia procedit. Insuper adnotari debet consensum Episcoporum pro novis foundationibus secumferre acceptionem libertatum quoad internum regimen quae in *Charta Caritatis* explicite vel implicite determinabantur; ita, etiam sub hoc aspectu, per Ordinem Cisterciensium iam acceditur illi formae libertatis quam consecuturae sunt supervenientes Religiones a votis simplicibus ex approbatione constitutionum a Sede Apostolica.

Verum praetermitti nequit etiam post conclamationes S. Bernardi contra

(161) « Nec aliqua ecclesia, vel persona ordinis nostri adversus communia ipsius ordinis instituta privilegium a quolibet postulare audeat vel obtentum quomodolibet retinere » (CANIVES, *Statuta Capitulorum Gen. O. Cist.*, p. 20).

(162) Maximi sane momenti censenda est huiusmodi Capitulorum celebratio quorum ordinationes Chartae Charitatis addebantur; Cfr. HOLSTEIN BROCKIE, *Codex Regularum*, t. II, p. 395. Haec autem praxis etiam aliis Ordinibus praescripta fuit a Concilio Lateranensi IV (1215); Cfr. MAROTO, *Regulae et particulares Constitutiones*, etc. n. 106, d. p. 265.

(163) V. Pars Prima huius studii, n. I.

(164) Cfr. MANRIQUE, o. c., n. 2.

(165) Cfr. BERLIÈRE, *L'Ordre monastique*, p. 282; *Les origines de Cîteaux et l'Ordre Bénédictin au XII<sup>e</sup> siècle* in « Revue d'Histoire Ecclésiastique », t. I (1900), p. 448, et t. II, p. 253, ss.

(166) « Ubi necessitas urget, excusabilis dispensatio est: ubi utilitas provocat, dispensatio laudabilis est. Utilitas dico communis, non propria [...] Sed aliud est quod largitur devotio, aliud quod molitur ambitio impatiens subiectionis » (S. BERNARDUS ad Eugenium III Papam, *De Consideratione*, l. III, c. IV, nn. 14-18; PL., 182, col. 276).

febrim privilegiorum alios monachos afficientem (166), etiam Cistercienses (167), immo et ipsum S. Bernardum (168) congruas exemptiones expostulasse.

**2) Praemonstratenses curam animarum praesertim per praedicationem ut finem Instituti suscipiunt.**

Eodem fere tempore quo novus Ordo Cisterciensis monachos a ministeriis in salutem animarum retrahere satagebat quo facilius assecutioni religiosae perfectionis incumberent, iamdiu labentem disciplinam canonicorum in variis regionibus viri sancto zelo succensi renovare studuerunt, praecepto vitae communis abdicationem bonorum addendo; ita exortae sunt variae Congregationes Canonicorum Regularium qui clericatui professionem religiosam addiderunt. Hoc modo novo sane robore firmata est compatibilitas vitae religiosae cum vita clericali; at nobis videtur novam progressionem ad definiendum typum futurae religionis clericalis superatam fuisse tantummodo a Praemonstratensibus. Equidem secus ac alii canonici regulares qui peculiaris ecclesiae servitio incumbebant, Ordo Praemonstratensium (169) sibi uti finem proposuit praedicationem verbi Dei ad populum (170). Proinde in hoc Ordine iam duo elementa coniunguntur: organizatio pluridioecesana atque exercitium divini ministerii in regionibus ubi regularis hierarchia iam constituta erat.

Attamen, consequentiae iuridicae istiusmodi condicionis profundius persentiendae erant apparitione Ordinum Mendicantium.

**3) Organica constitutio Ordinum Mendicantium intrinsecas exigentias ad libertatem, ac novum aspectum exemptionis personalis ad perfectionem ducit.**

**a) Novus aspectus organicae constitutionis Religionum inductus a Mendicantibus.** — Zelus promovendae in populo christianam observantiam quae ante actis temporibus in religiosa disciplina innovationes occasionaliter ac fere furtim

(167) Cfr. v. gr. exemptio concessa Monasterio Cisterciensi a Pascali II, const. *Desiderium quod*, 19 oct. 1110; JAFFÉ, n. 5842; Cfr. DUCOURUAU, o. c., in « Arch. F. M. », XXIII, pp. 28-32; HÜFNER, o. c., in « Archiv. », 1907, p. 80; SCHREIBER, o. c., I, p. 83.

(168) Cfr. privilegium concessum ab Innocentio II a. 1142: « Innocentius, episcopus, servus servorum Dei, dilecto filio Bernardo, Claraevallensi abbati eiusque successoribus regulariter substituendis in perpetuum [...] Quamobrem tuis iustis desideriis accommodantes assensum, [...] apostolicae sedis patrocinio communicavimus. statuentes... » (MANRIQUE, o. c., col. 321; Cfr. etiam ad annum 1114, c. III, p. 76; ad annum 1119, c. IV, 2º, p. 107 ss.), BREITSCHOPF, *De Regularium exemptione*, in « Studien und Mitteilungen aus dem Benedictiner- und dem Cistercienser-Orden », XXI (1900), p. 84.

(169) Cfr. LAMY, *L'Abbaye de Tongerlo depuis sa fondation jusqu'en 1263*, Un. de Louvain, Recueil de Travaux, 44 fascicule, ubi praebetur perpolitum summarium originis atque evolutionis Ordinis Praemonstratensium.

(170) « Duo autem praecipua in novo condendo Ordine (S. Norbertus) spectavit: primum ut sodales Praemonstratenses, quemadmodum S. Augustini canonici regulares, verbi Dei praedicationi instantes, tum infidelium atque haeticorum conversioni, tum Christifidelium utilitati et profectui sedulo incumberent; alterum, ut, eadem ratione qua Cistercienses coenobitae, monasticam disciplinam quantum fieri posset, custodirent » (Ex Epistola S. P. Pii XI ad Abbatem Generalem Praemonstratensium, AAS, XXVI [1934], p. 547. ss.).

Propter hunc sane finem videtur Praemonstratensibus tantum serius obvenisse privilegium exemptionis, Cfr. KURTSCHIED, *Historia Iuris Canonici*, I, p. 311.

determinaverat, saeculo XII ab Ordinibus Mendicantibus (171), assumitur uti finis in ipso limine foundationis novarum Religionum (172).

Ad hunc finem organica constitutio istarum Religionum induit novum aspectum, cuius praecipua capita ad rem nostram haec quae sequuntur recolenda sunt :

1) Assecutio perfectionis religiosae ita simul intenditur cum renovatione spirituali plebis christianae, ut hypothetica interdictio ministeriorum ipsam existentiam Ordinis afficeret; proinde cura animarum praedicatione verbi Dei, serius vero ministerio confessionum, quaeritur ut medium ad perfectionem religiosam (173). Consequenter, hic verbum *Ordo* iam non dicit dumtaxat summam consuetudinum seu specialem rationem profitendi aliquam regulam religiosam, sed simul programma spirituale pro populo, necnon societatem hierarchice constitutam ad praeaudati programmatis executionem (174).

2) Institutum statim exsurgit universale, seu ut in mundum universum extendi possit (175). Proinde Minister Generalis cum sua Curia Romae, apud Summum Pontificem, stabiliter commoratur, ut Christi Vicarii iussa facilius ac statim transmittat ad novos Ecclesiae milites.

3) Arctior omnium domorum coniunctio cum Capite, ab Ordinibus Militaribus mutuata, perficitur per institutionem muneris Superioris Provincialis (176). Sodales autem amplius non ligantur stabilitate loci, sed ad nutum Superioris de domo in domum, de provincia in provinciam transferri possunt.

4) Ad repellendum damnum illatum in plebem christianam sectis haereticis quae propter auctas divitias Ecclesiae sese extollebant contra legitimas auctoritates, hae novae religiosae familiae arctissimum genus paupertatis colere

(171) Cfr. HEIMBUCHER, pro PP. Praedicatoribus, § 58, p. 469; pro Minoribus, § 89, p. 656.

(172) Cfr. S. BONAVENTURA, *Determinationes quaestionum circa regulam S. Francisci*, P. I, p. I; Opera Omnia, t. VIII, p. 338.

(173) « Ordo noster trahit nomen suum a fine, melius enim nominatur unaquaeque res a suo fine quam ab alio » (*Constitutiones Fratrum Praedicatorum*, a. 1886); « Quantum ad appellationem Praedicatorum declaramus quod hoc nomen Praedicatorum fuit impositum Ordini nostro ab Innocentio III, qui dum scriberet B. Dominico et fratribus suis, imposuissetque scriptori ut scriberet hoc modo : Fratri Dominico et sociis, statim revocavit et dixit : Scribe hoc modo : Fratri Dominico et cum eo praedicatoribus. Statimque aliquantulum plus considerans : Noli, inquit, sic scribere ; sed scribe hoc modo : Magistro Dominico et Fratribus Praedicatoribus » (*Declaratio I ex veteri libro Constitutionum O. P., Romae impresso a. 1690 ; Prologus Constitutionum Fratrum S. Ordinis Praedicatorum*, 1886, n. 19, p. 19).

Cfr. propositum S. Dominici in GUIRAUD, *Saint Dominique*, Paris, 1913, p. 71.

(174) Hic sane statim consideramus stadium cui ipso pondere rerum devenire debuerunt istiusmodi instituta, nam v. gr. « l'Ordre que S. François a voulu instituer est encore plus un Ordre d'imitateurs du Christ qu'un Ordre de prédicateurs » (P. GRATIEN, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII siècle*, Paris, 1928, p. 82) attamen : « en vingt-ans (1219-1239) sous l'influence des lettrés puissamment secondés par le Saint-Siège, l'Ordre des Frères Mineurs, primitivement, mixte, c'est-à-dire composé de clercs et laïcs pouvant également les uns et les autres exercer les offices de supérieurs, voués à l'humble prédication de la pénitence, et soumis aux évêques, va se transformer en un Ordre de Clercs, exempt de la juridiction épiscopale et voué au ministère des âmes proprement dit » (o. c., p. 111).

(175) Cfr. LACORDAIRE, *La vita di San Domenico*, versio it. Fanfani, Torino, 1920, p. 95.



incipiunt; hinc necessitas quaestuationis, sed et habendi proprias ecclesias ut ab oblationibus fidelium obtineant congruam sustentationem religiosorum.

5) Ipsa natura et vastitas programmatis spiritualis efficit ut mulieres quoque, iuxta limites clausurae, de eodem participant, seu apud Ordinem Virorum alter pro Mulieribus constituitur. Immo, et laici, etsi in mundana conversatione permanentes, pro viribus ad assequendam perfectionem spiritualem prioris et alterius Ordinis admittuntur, seu in specialem seu *tertium* Ordinem cooptantur (177).

**b) Influxus novi generis vitae religiosae in vices exemptionis.** — Nunc vero, patet tam magnis innovationibus in ratione vitae religiosae necessario concordandas esse congruas libertates a potestate Ordinarii loci. Equidem, iam non agebatur de concedendo aliquo privilegio, vel de multiplicanda ipsius privilegii concessione, ut factum fuerat pro confederatione Cluniacensi, sed de inducendo novo capite iuris publici ecclesiastici, nempe de agnoscendo novo instituto iuridico, quod Dei providentia moderante iam maturaverat in Ecclesia, i. e. *Clerus Regularis* (178). Hoc autem tunc faciendum erat cum recusato auxilio Mendicantium fere impossibilis reddebatur renovatio spiritualis in populo christiano (179).

Verum, historice constat plurimas ex innovationibus quae fiunt in unoquoque systemate iuridico non illico perfectam induere formam, ad quam post superatas difficultates tandem perveniunt, sed fere semper definitum ius sensim sine sensu efformari in quadam crysallide legitimarum exceptionum. Ita sane evenit quoad obiectivas exigentias Ordinum Mendicantium, i. e. antequam ab omnibus pacifice agnosceretur munus *Cleri Regularis*, Romani Pontifices operam Mendicantium ab iniustis oppositionibus tegere debuerunt peramplio tutamine exemptionum (180); progressu autem temporis factum est ut quaedam facultates, quae

(176) In Ordine Minoritico provinciae seu administrationes, et provinciae inchoatae seu custodiae, institutae sunt in capitulo generali a. 1217; Cfr. P. GRATIEN, o. c., p. 41 et 503.

(177) Cfr. etiam MAROTO, *Regulae et particulares Constitutiones*, in «Acta Cong. I, Int.», IV, pp. 237-238; Regula pro Tertiariis Franciscanis a S. P. Pio XI d. 4 Oct. 1927, denuo approbata (AAS., XIX (1927), p. 361 ss.) atque annotationes P. Maroto in CpR., VII (1927), pp. 420-424, necnon studium P. Arsenii VERCAUTERE, in CpR. IX (1928), pp. 447-455. Adnotari debet tertios ordines per se nullum sane elementum intrinsecum, afferre pro exemptione, at temporum circumstantiae in quibus oriuntur considerandae sunt; equidem perdurat influxus Iuris Germanici quod maximam autonomiam associationibus vindicaverat; nunc autem, suscitatae luctae contra Mendicantes maximas exemptiones postulant de quibus indirecte participant etiam Tertii Ordines; Cfr. ZEIGER, *Historia Iuris Canonici*, vol. II, n. 68, d, p. 102.

(178) Cfr. S. BONAVENTURA, libell. *Quare FF. Minores praedicent et confessiones audiant*, Opera Omnia, t. XIV, p. 547 ss.; HOLZAPFEL, *Historia Ordinis Fratrum Minorum*, Friburgi Brisgoviae, 1909, p. 210 ss.; P. GRATIEN, o. c., p. 200-201.

Porro notari debet ex demandata Mendicantibus cura animorum non modo ablata fuisse spiritualia damna quae Ecclesiam afficiebant, sed magnum bonum inductum fuisse in supervenientem disciplinam, praesertim quod attinet ad sacramentum poenitentiae, nam post Mendicantes «loco publicitatis iuridicae colitur ratio individualis privata in favorem libertatis personalis, loco rigoris immobilis maior ac expedita mobilitas et facultas sese adiunctis adaptandi» (ZEIGER, o. c., n. 68, c, p. 102).

(179) Cfr. BENIGNI, *Storia Sociale della Chiesa*, Milano, 1922, vol. IV, t. I, p. 143 et 149; BERLIÈRE, *L'Ordre Monastique*, pp. V-VI.

(180) Cfr. P. GRATIEN, o. c., p. 121 et 506.

Summi Pontifices protectionem Mendicantium suscipere debuerunt etiam propter spe-

determinaverat, saeculo XII ab Ordinibus Mendicantibus (171), assumitur uti finis in ipso limine foundationis novarum Religionum (172).

Ad hunc finem organica constitutio istarum Religionum induit novum aspectum, cuius praecipua capita ad rem nostram haec quae sequuntur recolenda sunt :

1) Assecutio perfectionis religiosae ita simul intenditur cum renovatione spirituali plebis christianae, ut hypothetica interdictio ministeriorum ipsam existentiam Ordinis afficeret; proinde cura animarum praedicatione verbi Dei, serius vero ministerio confessionum, quaeritur ut medium ad perfectionem religiosam (173). Consequenter, hic verbum *Ordo* iam non dicit dumtaxat summam consuetudinum seu specialem rationem profitendi aliquam regulam religiosam, sed simul programma spirituale pro populo, necnon societatem hierarchice constitutam ad praelaudati programmatis executionem (174).

2) Institutum statim exsurgit universale, seu ut in mundum universum extendi possit (175). Proinde Minister Generalis cum sua Curia Romae, apud Summum Pontificem, stabiliter commoratur, ut Christi Vicarii iussa facilius ac statim transmittat ad novos Ecclesiae milites.

3) Arctior omnium domorum coniunctio cum Capite, ab Ordinibus Militaribus mutuata, perficitur per institutionem muneris Superioris Provincialis (176). Sodales autem amplius non ligantur stabilitate loci, sed ad nutum Superioris de domo in domum, de provincia in provinciam transferri possunt.

4) Ad repellendum damnum illatum in plebem christianam sectis haereticis quae propter auctas divitias Ecclesiae sese extollebant contra legitimas auctoritates, hae novae religiosae familiae arctissimum genus paupertatis colere

(171) Cfr. HEIMBUCHER, pro PP. Praedicatoribus, § 58, p. 469; pro Minoribus, § 89, p. 656.

(172) Cfr. S. BONAVENTURA, *Determinationes quaestionum circa regulam S. Francisci*, P. I, p. I; Opera Omnia, t. VIII, p. 338.

(173) « Ordo noster trahit nomen suum a fine, melius enim nominatur unaquaeque res a suo fine quam ab alio » (*Constitutiones Fratrum Praedicatorum*, a. 1886); « Quantum ad appellationem Praedicatorum declaramus quod hoc nomen Praedicatorum fuit impositum Ordini nostro ab Innocentio III, qui dum scriberet B. Dominico et fratribus suis, imposuissetque scriptori ut scriberet hoc modo : Fratri Dominico et sociis, statim revocavit et dixit : Scribe hoc modo : Fratri Dominico et cum eo praedicatoribus. Statimque aliquantulum plus considerans : Noli, inquit, sic scribere ; sed scribe hoc modo : Magistro Dominico et Fratribus Praedicatoribus » (*Declaratio I ex veteri libro Constitutionum O. P., Romae impresso a. 1690; Prologus Constitutionum Fratrum S. Ordinis Praedicatorum*, 1886, n. 19, p. 19).

Cfr. propositum S. Dominici in GUIRAUD, *Saint Dominique*, Paris, 1913, p. 71.

(174) Hic sane statim consideramus stadium cui ipso pondere rerum devenire debuerunt istiusmodi instituta, nam v. gr. « l'Ordre que S. François a voulu instituer est encore plus un Ordre d'imitateurs du Christ qu'un Ordre de prédicateurs » (P. GRATIEN, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII siècle*, Paris, 1928, p. 82) attamen : « en vingt-ans (1219-1239) sous l'influence des lettrés puissamment secondés par le Saint-Siège, l'Ordre des Frères Mineurs, primitivement, mixte, c'est-à-dire composé de clercs et laïcs pouvant également les uns et les autres exercer les offices de supérieurs, voués à l'humble prédication de la pénitence, et soumis aux évêques, va se transformer en un Ordre de Clercs, exempt de la juridiction épiscopale et voué au ministère des âmes proprement dit » (o. c., p. 111).

(175) Cfr. LACORDAIRE, *La vita di San Domenico*, versio it. Fanfani, Torino, 1920, p. 95.

incipiunt; hinc necessitas quaestuationis, sed et habendi proprias ecclesias ut ab oblationibus fidelium obtineant congruam sustentationem religiosorum.

5) Ipsa natura et vastitas programmatis spiritualis efficit ut mulieres quoque, iuxta limites clausurae, de eodem participant, seu apud Ordinem Virorum alter pro Mulieribus constituitur. Immo, et laici, etsi in mundana conversatione permanentes, pro viribus ad assequendam perfectionem spiritualem prioris et alterius Ordinis admittuntur, seu in specialem seu *tertium* Ordinem cooptantur (177).

**b) Influxus novi generis vitae religiosae in vices exemptionis.** — Nunc vero, patet tam magnis innovationibus in ratione vitae religiosae necessario concordandas esse congruas libertates a potestate Ordinarii loci. Equidem, iam non agebatur de concedendo aliquo privilegio, vel de multiplicanda ipsius privilegii concessione, ut factum fuerat pro confoederatione Cluniacensi, sed de inducendo novo capite iuris publici ecclesiastici, nempe de agnoscendo novo instituto iuridico, quod Dei providentia moderante iam maturaverat in Ecclesia, i. e. *Clerus Regularis* (178). Hoc autem tunc faciendum erat cum recusato auxilio Mendicantium fere impossibilis reddebatur renovatio spiritualis in populo christiano (179).

Verum, historice constat plurimas ex innovationibus quae fiunt in unoquoque systemate iuridico non illico perfectam induere formam, ad quam post superatas difficultates tandem perveniunt, sed fere semper definitum ius sensim sine sensu efformari in quadam crysallide legitimarum exceptionum. Ita sane evenit quoad obiectivas exigentias Ordinum Mendicantium, i. e. antequam ab omnibus pacifice agnosceretur munus *Cleri Regularis*, Romani Pontifices operam Mendicantium ab iniustis oppositionibus tegere debuerunt peramplo tutamine exemptionum (180); progressu autem temporis factum est ut quaedam facultates, quae

(176) In Ordine Minoritico provinciae seu administrationes, et provinciae inchoatae seu custodiae, institutae sunt in capitulo generali a. 1217; Cfr. P. GRATIEN, o. c., p. 41 et 503.

(177) Cfr. etiam MAROTO, *Regulae et particulares Constitutiones*, in « Acta Cong. I. Int. », IV, pp. 237-238; Regula pro Tertiariis Franciscanis a S. P. Pio XI d. 4 Oct. 1927, denuo approbata (AAS., XIX (1927), p. 361 ss.) atque annotationes P. Maroto in CpR., VII (1927), pp. 420-424, necnon studium P. Arsenii VERCAUTERE, in CpR. IX (1928), pp. 447-455. Adnotari debet tertios ordines per se nullum sane elementum intrinsecum, afferre pro exemptione, at temporum circumstantiae in quibus oriuntur considerandae sunt; equidem perdurat influxus Iuris Germanici quod maximam autonomiam associationibus vindicaverat; nunc autem, suscitatae luctae contra Mendicantes maximas exemptiones postulante de quibus indirecte participant etiam Tertii Ordines; Cfr. ZEIGER, *Historia Iuris Canonici*, vol. II, n. 68, d, p. 102.

(178) Cfr. S. BONAVENTURA, libell. *Quare FF. Minores praedicent et confessiones audiant*, Opera Omnia, t. XIV, p. 547 ss.; HOLZAPFEL, *Historia Ordinis Fratrum Minorum*, Friburgi Brisgoviae, 1909, p. 210 ss.; P. GRATIEN, o. c., p. 200-201.

Porro notari debet ex demandata Mendicantibus cura animorum non modo ablata fuisse spiritualia damna quae Ecclesiam afficiebant, sed magnum bonum inductum fuisse in supervenientem disciplinam, praesertim quod attinet ad sacramentum poenitentiae, nam post Mendicantes « loco publicitatis iuridicae colitur ratio individualis privata in favorem libertatis personalis, loco rigoris immobilis maior ac expedita mobilitas et facultas sese adiunctis adaptandi » (ZEIGER, o. c., n. 68, c, p. 102).

(179) Cfr. BENIGNI, *Storia Sociale della Chiesa*, Milano, 1922, vol. IV, t. I, p. 143 et 149; BERLIÈRE, *L'Ordre Monastique*, pp. V-VI.

(180) Cfr. P. GRATIEN, o. c., p. 121 et 506.

Summi Pontifices protectionem Mendicantium suscipere debuerunt etiam propter spe-

initio concessae fuerant forma exemptionum, transirent in normas ordinarias iuris canonici; ita nonnulli canones vigentis disciplinae qui respiciunt Religiones clericales ab hac privilegiaria fonte procedunt.

Tandem, adnotandus est influxus Ordinum Mendicantium in formam exemptionis. Organica sane structura horum Ordinum effecit ut concedenda privilegia a Sede Apostolica amplius non tribuerentur singulis domibus, sed universo Ordini, quod vero exegit ut exemptiones amplius locales non essent, sed personales. Sed et novum genus vitae religiosae hoc ipsum expostulavit, nam Mendicantes frequenter extra religiosas domos ratione ministeriorum versari debuerunt, ideo, etiam extra domum religiosam, congrua exemptione protegi debuerunt. Cum autem ad perfectionem exemptionis personalis et loca quoque habitualis commorationis, seu conventus, eximi deberent, exurgit illa nova exemptio domorum religiosarum quam ne confundatur cum veteri exemptione concessa Monasteriis sub influxu Iuris Germanici appellandam censuimus *exemptionem locorum*, non amplius *exemptionem localem* (181).

**c) Extensio privilegiorum. Abusus. Luctae contra Mendicantes.** — Mendicantes quoque, ut iam Cluniacenses, at alia ratione, causa evaserunt multiplicandi exemptiones. Etenim, in primis factum est ut propter tam insignia privilegia ipsis concessa aliae religiones et nomen et iura optarent Ordinum Mendicantium. Serius vero ad tollendas differentias inter ipsos Ordines Mendicantes quoad privilegia, cum sane iustum sit « quos par labor pariaque merita coniunguntur, paria coniungant privilegia et favores » (182), illud institutum iuridicum creatum est quod venit nomine *communicationis privilegiorum* (183).

cialem rationem in observando voto paupertatis ab ipsis susceptam, qua nempe bona et loca in dominium Sedis Apostolicae transferebantur; Cfr. MOLITOR, *Religiosi Iuris Capita selecta*, n. 274, p. 349.

Nunc autem, non vacat utilitate explorare genuinam sententiam S. Francisci Assisiensis circa privilegia. Legimus nempe in opere *Annales Minorum* (WADDING, ad annum 1226, n. 36, t. II, p. 144) hanc prohibitionem factam a S. Francisco: « Praecipio firmiter per obedientiam fratribus universis, quod ubicumque sunt, non audeant petere aliquam litteram in Curia Romana per se, nec per interpositam personam, nec pro ecclesia nec pro alio loco, neque sub specie praedicationis neque pro persecutione suorum corporum, sed ubicumque non fuerint recepti, fugiant in aliam terram ad faciendam poenitentiam cum benedictione Dei ».

At, praeter super allatam animadversionem circa naturalem evolutionem qua Ordo Minoriticus a sua primaeva institutione necessario evadere debuit Ordo Clericalis, et proinde in hunc finem omnino necessariae erant quaedam exemptiones (V. supra, nota 174), prae oculis haberi debet organica structura Ordinis Minorum, quae effecit ut absonum omnino sit singulas domos sibi comparare peculiariora privilegia; ergo mens S. Francisci plene concordabat cum proposito S. Bernardi (V. supra, nota 166); Cfr. *Analecta Franciscana*, a. 1897, t. III, p. 32.

Quaenam autem fuerint privilegia iam inde a fundatione Mendicantibus concessa, V. in MATHIS, *Die Privilegien des Franziskanerordens bis zum Konzil von Vienne* (1311). Paderbon, 1927, p. 133, ss.; LYSCZARZYK, *Compendium Privilegiorum Regularium, praesertim Ordinis Fr. Minorum*; SCHEEBEN, *De Bullario quodam Ordinis Praedicatorum*, in « Archivium Fratrum Praedicatorum », VI, (1936), pp. 217-266.

(181) V. *Pars Prima huius studii*, n. VI, 3.

(182) Bulla Regiminis Universalis Ecclesiae, S. P. Sixti IV, d. 31 Aug. 1474. B. R., V, p. 221.

(183) Cfr. P. BERNARDUS a VASTO, *De communicatione Privilegiorum praesertim inter Religiones, Aquilae in Vestinis*, 1936.



Verum, non modo extensio privilegiorum facta est, sed ut fere semper accidit in humanis, etiam nonnulli abusus inducti sunt, seu ut rem proponamus perspicua declaratione KARG Bambergensis, etiam in Ordinibus Mendicantibus evenit ut « degustata semel a Regularibus nescio qua imaginaria exemptionis dulcedine, illico manus ad alia » privilegia protenderent (184).

Hi autem abusus colorem obtulerunt iniustis oppositionibus, in quibus eminet lucta inita a Guilelmo a S. Amore (185). Etiam postquam S. P. Clemens V Const. *Dudum* privilegia Mendicantium aliquatenus coarctavit (186), Joannes de Poliacio denuo contra Mendicantes se extollit asserens Romanum Pontificem non posse concedere ut confessio fieri posset etiam apud Mendicantes; censuris vero affectus, errores suos retractavit (187). Interim, perdurante Magno Schismate Ecclesiae Occidentalis, cum et a pseudo papis privilegia multiplicata fuissent extra modum, in Synodo Costantiensi (1414-1418), absque distinctione inter has novissimas et praecedentes exemptiones, iterum contra privilegia conclamatum est (188); item et in Synodo Basileensi (1431) (189).

Tandem, cum Sixtus IV, maximus Mendicantium protector, per sic dictum *Mare Magnum* (seu per Const. *Regimini Universalis Ecclesiae*) ipsis nova atque extraordinaria privilegia largitus esset (190), in Concilio Lateranensi V (1512-1517) querimonias contra Regulares eo devenerunt ut nonnulli episcopi collectis octoginta quaerelis aperte efflagitarent suppressionem s. d. *Mare Magnum*, atque in quandam societatem se constituere determinarent ut se ipsos defenderent contra exemptos (191) quam tamen societatem, suadentibus cardinalibus, S. P. Leo X prohibuit, decreta vero aliqua restrictione privilegiorum Regularium (192).

Porro, nec per luctas nec per querimonias, sed per rationalem distributionem libertatum et subductionum quaestio solvenda erat, unde bene asseruit in Concilio Constantiensi quidam anonymus: « Alii dicunt exemptiones esse contra ius divinum; alii dicunt oppositum [...] Tollantur abusus, auferatur morbus, salvus semper subiectis et erit pax (193). Hoc autem « arduum sane munus » ex parte perficiendum erat a Concilio Tridentino.

(184) KARG, *Pax Religiosa, sive de exemptionibus et subiectionibus Religiosorum* Herbipoli, 1680, p. 14.

(185) Cfr. THOMASSINUS, *Vetus et nova Eccl. D.*, pars. I, lib. III, cap. XXXVIII, n. 1; t. I, p. 758; WALS, *Compendium Historiae Ordinis Praedicatorum*, Romae, 1930, § 249 ss.

(186) C. 2 Clem. III, 7; Cfr. MELO, *De exemptione Regularium*, p. 19, ss.; SCHEUERMANN, *Die Exemption*, p. 70.

(187) *Extrav. comm. tit. De haereticis*, l. V, t. 3; Cfr. quoque Bull. O. P., t. II, p. 152.

(188) Cfr. FINKE, *Acta Concilii Constantinensis*, t. II, p. 447, 618, 624, 676, 682; cfr. etiam MANSI, XXVIII, col. 287.

(189) Cfr. Sessio XX, Decr. de Causis, d. 12 Febr. 1434; MANSI, XXX, col. 824-825.

(190) Cfr. B. R., V, col. 217; WADDING, *Annales Minorum*, ad a. 1479, t. V, p. 224. Constitutio data est d. 31 Aug. 1474; pro Praedicatoribus vero constitutio eiusdem tituli, at sine die subscriptionis, invenitur in Bull. Praedicatorum, t. V, p. 516.

(191) Cfr. PASTER, *Storia dei Papi*, vol. IV, p. I, p. 535.

(192) Cfr. RAINALDUS, ad a. 1516, n. 1 et 28.

(193) FINKE, *Acta Concilii Constantiensis*, t. II, p. 447; Cfr. etiam p. 618.

## VI. — Concilium Tridentinum exemptionem Regularium ad angustiores limites revocat.

**1) Providentiae Concilii Tridentini.** — Momentum Concilii Tridentini quoad organicam evolutionem exemptionis religiosorum haud facile declarari potest, quia inter illa « quampura salubria, et ad universalem morum reformationem valde utilia decreta, atque statuta » (194) quae ab hoc Concilio data sunt, nulla sane invenitur providentia iuridica qua ratio exemptionis Religiosorum funditus renovata sit; insuper, etiam post Concilium fata exemptionis haud valde differre a praecedentibus videntur.

E contra, dicendum est influxum Concilii Tridentini in antedictam evolutionem vere regenerantem fuisse. Equidem, nemo ignorat in disciplinari programme Concilii eminere propositum destruendi illam « decentralizationem » iurisdictionis episcopalis quam Ius Germanicum et ab eo derivatae consuetudines medioevales induxerant. Porro, ad huiusmodi restaurationem etiam exemptiones Religiosorum propriam contributionem afferre debuerunt, non quidem eo sensu ut Regulares (de facto iam omnes exempti) amitterent exemptionem, atque denuo subiicerentur Episcopis, sed ut eorum exemptio cederet in iis quae integritati potestatis Ordinariorum locorum in simplices christifideles propter specialia privilegia contradiceret. Proinde, post plurisaecularem experientiam, denuo, ac tandem definitive, ut criterium fundamentale pro concessione libertatis sumitur distinctio inter internum ac externum regimen religionum.

At, cum et praecedentia merita Regularium necnon illius temporis adiuncta demonstrarent quanti faciendae essent eorum partes in ministeriis animarum (195), vita clericalis religiosorum, secus ac initio vitae religiosae et in primo Medio Aevo, vitae religiosae tam harmonice coniungenda visa est, ut Superioribus Internis concedita haberetur, i. e. necessario comprehensa in sphaera regiminis interni.

**2) Reducuntur quidem exemptiones, at nondum maturat vera organizatio earundem exemptionum.** — Attamen, Concilium Tridentinum, aliis urgentioribus negotiis intentum, consequentias adoptatae rationis circa exemptionem Religiosorum in systematicas normas nondum redegit (196), sed forsitan nec redigere

(194) Bulla S. P. Pii IV *In Principis Apostolorum sede*, d. 18 Febr. 1564; B. R., VIII, p. 277.

(195) Admonebat sane Card. Alex. Farnesius in epistola ad Legatos: « ... Il medesimo si può dire nella materia delle esentioni, perchè, come essendo troppo cresciute, s'impe-disce per esse la iurisdittione ordinaria, così levandosi in tutto, si metterebbero in disper-azione et rovina le religioni, delle quali è pure necessario tener conto... (BUSCHBELL, *Epistolarum* Pars. I; X, p. 427).

(196) At cum non defuissent petitiones Episcoporum ut tollerentur iniustae exemptiones (cfr. EHSES, *Acta Conc. Trid.*, t. IV, pp. 481, 486, 490; t. VIII, p. 423; t. VIII, pp. 805-806) quae sane in voto Episcopi Fesulani Bracci Martelli (t. V, p. 136) pervenerunt usque ad illam « prolissa et agra invettiva » commemoratam a Card. Sforza Pallavicini (*Istoria del Concilio di Trento*, l. VII, cap. IV; Ed. Zaccaria, Faenza, 1793, p. 156) Con-

poterat, quia sane vices vitae religiosae, praesertim quod attinet ad mulieres, adhuc novas progressionem superare debebant, antequam possibilis atque opportuna redderetur quaelibet codificatio. Proinde, ratio libertatis Religiosorum relate ad Ordinarium loci adhuc permansit fundata dumtaxat supra exemptiones (proprie dictas); scilicet, theoretice duae tantum condiciones fingi poterant, aut condicio exemptionis (mitigatae quidem a decretis tridentinis), aut condicio plenae subiectionis. Inde factum est ut etiam nuper exortae religiosae familiae Clericorum Regularium ad exemptiones manus protenderent, obtentas vero semper novis privilegiis augerent; scilicet etiam post Conc. Tridentinum in hac quaestione res ita se habebant ut una esset cura obtinendi approbationem novae religionis atque consequendi exemptiones et privilegia tamquam necessarium complementum approbationis; privilegia autem haud difficulter per communicationem obtinebantur (197).

Porro, haec rerum condicio non vacabat incommodis, equidem habere iurisdictionem ecclesiasticam (procedentem ab exemptione stricte dicta) tamquam unicum medium regendi institutum religiosum universale, effecit ut mulieres, praeter difficultatem obtinendi dispensationem a clausura papali, propter defectum subiecti capaxis exercendi iurisdictionem, nimis sero in licitas congregationes universales coalescere possent.

## VII. — Vices libertatis Institutorum Virorum a votis simplicibus usque ad const. *Conditae a Christo*.

1) **Effectus iuridicae approbationis votorum simplicium in evolutionem disciplinae canonicae quoad libertatem Religiosorum.** — Nunc autem, nobis videtur asserendum elementum praecipuum quod rationem libertatis Religiosorum eripuit e *statu quo* transmissio a Concilio Tridentino, atque ad novas progressionem direxit, fuisse gradualement adoptionem votorum simplicium in nuper exortis familiis religiosis. Hoc autem pluribus de causis determinatum est. Complexa onera quae secumferebat disciplina Regularium (chorus, clausura, etc.), valde

cilium implexam involutamque sylvam exemptionum ingressum, decrevit quid Episcopi possent in Regulares:

1) *iure ordinario*, seu ratione ipsius episcopalis potestatis (sess. V, de ref. c. 2; sess. XXI, de ref. c. 9);

2) *iure delegato*, seu nomine et potestate S. Sedis (sess. V, de ref. c. 1);

3) *utroque simul iure* (sess. XXII, Decretum de observandis et evitandis in cel. Missae, in f.).

Item, agnovit ius Episcoporum puniendi Regulares extra domum illegitime degentes, vel si delictum extra domum commisissent nec a proprio Superiore praemonito puniti fuissent (sess. VI, de ref. c. 3; sess. VII, de ref. c. 14; sess. XXV, de regul. c. 14). Item, nonnulla Ordinario reservavit in Moniales, etsi subiectas Praelato Regulari (sess. XXV, de regul. c. 17).

Cfr. elenchus negotiorum praecipuorum in quibus Regulares, seclusis indubitatis specialibus privilegiis, a Conc. Trid. subiecti fuerunt in GIRALDI, *Expositio iuris pontificii iuxta recentiorum Ecclesiae disciplinam*, Romae, 1830, t. II, p. 731, atque subsequentibus praescriptis adauctus in LUCIDI, *De Visitatione SS. Liminum*, c. IV, vel in *Appendix ad Concilium Plenarium Americae Latinae*, Romae, 1910, p. 749, ss.

(197) Cfr. VASTO, *De communicatione Privilegiorum*, p. 33, ss.

sane obstabant novis ministeriis pro quibus in dies Divina Providentia in Ecclesia novos excitabat religiosorum coetus. Ex altero capite declaratio facta a S. P. Gregorio XIII circa iuridicam condicionem sodalium Societatis Jesu qui vota tantummodo simplicia emittunt, maximum momentum doctrinale sortita est (198). Hinc evenit ut non obstantibus constitutionibus S. P. Pii V. *Circa Pastoralis*, d. 22 Maii 1566 pro mulieribus et *Lubricum vitae genus*, d. 17 dec. 1568 pro viris (200), in quibus decernebatur professionem votorum sollemnium esse tamquam condicionem sine qua non ad obtinendam iuridicam agnitionem in Ecclesia, quamplura instituta a votis dumtaxat simplicibus ubique condita sunt (201), praesertim quia ex analisi Constitutionis *Lubricum vitae genus* canonistae eruerunt hoc pontificium documentum tangere tantummodo instituta quorum sodales deferrent abitum distinctum a clero saeculari nullamque ex approbatis regulis profiterentur (202). Immo, ipsa Sancta Sedes cum ageretur de approbandis institutis virorum prorsus omisit mentionem constitutionis pianae (203), quod sane hac quoque de causa evenit quia incommoda deplorata a S. P. Pio V, in quibus eminebat facilitas deserendi institutum, sublata fuerant per inductum votum perseverantiae (204) quod primi emisere sodales Congregationis Presbyterorum a Doctrina Christiana (205).

Proinde ad viros quod attinet quaestio congregationum a votis simplicibus prorsus soluta est, immo ab exceptione res in regulam transiit, cum novi Ordines amplius non approbarentur.

Haec autem approbatio institutorum a votis simplicibus tam ipsis institutis quam S. Sedi favit, equidem: 1) sodales horum institutorum liberabat ab onere suscipiendi in globo vetum ius, quod diximus secumferre plura incommoda quae contradicebant indoli istiusmodi institutorum, 2) S. Sedes iam non tenebatur morali obligatione concedendi simul cum approbatione haud definitum complexum exemptionum aliorumque privilegiorum quae ex regula comitabatur ius Regularium.

**2) Redit tamquam ratio fundamentalis in agnoscenda libertate novorum Institutorum distinctio inter Internum et externum regimen.** — Porro defectus huiusmodi viatici exemptionum comitantis approbationem novorum Institutorum

(198) Cfr. HELMBUCHER, o. c., t. II, p. 341; GOYENECHÉ, *De votis simplicibus in fontibus et in doctrina in ordine ad statum religiosum constituendum*; « Acta Cong. I, Int. », IV, p. 307-308; CRAISSON, *Les communautés religieuses à vœux simples*, Paris, 1869, p. 20 ss.

Ut bene animadvertit P. LARRAONA, in documentis Gregorii XIII « duplex aspectus declarationis doctrinalis scilicet et privilegii est apprime distinguendus. Declaratio doctrinalis ex sua natura generalis est; privilegium vero reservabatur Societati Iesu » (CpR., I (1920), p. 45 in nota).

(199) BR., VII, p. 447.

(200) Ib., p. 725.

(201) Cfr. *Analecta Iuris Pontificii*, Cinquième série (t. V), *Traité des Congrégations Séculières* n. 14, col. 54; GOYENECHÉ, o. c., p. 307-308.

(202) Cfr. STANTON, *De societatibus sive virorum sive mulierum in communi viventibus sine votis*, Halifaxiae, 1936, p. 18.

(203) Cfr. LARRAONA, CpR. I (1920), p. 109, nota 31; Cfr. etiam A.A.S., vol. XXXIX (1906), p. 345, nota 2.

(204) Cfr. *Analecta Iuris Pontificii*, n. 14, col. 54; n. 23, col. 58.

(205) Ib., nn. 40-41, col. 63-64.



debuisset necessario suppleri crebris interventibus S. Sedis; hoc autem factum est pluribus responsionibus datis a Sacris Congregationibus, praesertim a S. C. EE. et RR. (206).

Ex acervo harum responsionum, quippe quae in casibus particularibus datae sunt, uniformis disciplina sane erui nequit, at absque dubio magis magisque clarescit ratio quae huiusmodi instituta secernit tum a Regularibus, tum ab aliis piis institutis, quae cum nullum recursum interposuerint ad Sanctam Sedem, Ordinario loci adhuc plane subiecta manent. Haec autem ratio, quae revera novam disciplinam in Ecclesiam inducebat pro sectatoribus consiliorum Christi, apte appellata est *Ius Pontificium*, consequenter religiosae familiae his normis rectae, *Instituta Iuris Pontificii* dictae sunt.

Ut patet, primus ac praecipuus finis *Iuris Pontificii* fuit dirimere exortas quaestiones de relationibus iuridicis cum Ordinario loci, proinde locutioni *Ius Pontificium* non immerito agnoscitur immediatus sensus alicuius exemptionis, nam secundum indiscussum principium Iuris Canonici, ubi Romanus Pontifex manus suas apposuerit, ibi Episcopi aliique Ordinarii locorum propriam vident potestatem limitatam.

**3) Elementa quae conferunt ad libertatem novorum Institutorum.** — Quo magis autem innotescat physiognomia libertatis quae paulatim obvenit his Institutis, quaedam speciales causae seu radices induendae subductionis considerandae sunt. Porro, etsi ex faciendis considerationibus nonnullae tangant etiam instituta Sororum, de his tamen agemus tantum post absolutam enarrationem vicissitudinum Institutorum Virorum usque ad Const. *Conditae a Christo*.

1) Ut iam non semel adnotavimus, organizatio pluridioecesana Religionum radix potissima libertatis est, quippe quae propter suum esse universale maxime contradicit omnimodae subiectioni Ordinario loci, cuius potestas territorio dioeceseos circumscribitur. Inde venit ut v. gr. quoad visitationem domorum istarum Congregationum officium et ius dispertirentur inter Ordinarium loci et Superiores Religiosos, isti negotia quae universum Institutum aut internum regimen uniuscuiusque domus respiciunt, ille obiectum visitationis faceret et quae regimen externum singularum domorum constituunt; imo, ni fallimur, nobis videtur dicendum quod processu temporis ita visitatio ordinata est ut partes Superiorum Religiosorum principales seu ordinariae, Ordinarii loci, e contra, accessoriae evaderent, eo quod reducerentur ad *comprobationem* disciplinae factam a legitimo defensore fidei et morum (207).

(206) Cfr. BATTANDIER, *Guide Canonique pour les constitutions dei Instituts à vœux simples*, Paris, 1923, p. XXIII ss.; CAPPELLO, *De Curia Romana*, Romae 1911, vol. I, p. 205.

(207) « Souvent au témoignage de Benoît XIV, ces visites (Superiorum Religiosorum) produisent plus de fruits que les visites canoniques. Les Supérieurs et Supérieures, passent quelques jours dans les communautés, prennent part aux exercices de piété, aux créations et aux autres exercices communs; ils peuvent mieux se rendre compte de la tenue de la maison, interroger plus librement les Religieux et les Sœurs et prescrire les remèdes nécessaires » (NARDELLI, *Les Congrégations religieuses à vœux simples*, Paris, 1901, p. 69).

Verum, adnotandum est Nardelli hoc scripsisse cum Congregationes a votis simplicibus

2) Aliud elementum ad sternendam Institutis Religiosis viam ad quandam libertatem ab Ordinario loci nobis videtur contentum in relatione de statu Instituti Sanctae Sedi statutis temporibus a Superiore Supremo facienda, quippe quae cum aliquo modo imitetur relationem ab Episcopis tradendam occasione visitationis ad limina, in istis negotiis tacite seponere debuit ius et officium Ordinarii loci (208).

3) Ad solidandam potestatem quae exercetur ad intra in istis Institutis, maiores in dies agnoscuntur praerogativae Capitulo seu Consilio quod Supremum Moderatorem adiuvat in gubernio totius Instituti.

4) Iam uti norma excluditur ut Episcopus residentialis possit exercere munus Superioris Supremi (209).

5) Tandem, notari debet medium praecipuum ad definiendam potestatem Superiorum in unoquoque ex his Institutis evadere *Constitutiones*, seu minutas normas pro regimine Instituti, quae succedunt veteribus regulis magis syntheticis, atque nunc examini Sanctae Sedis subiiciuntur. Ut patet, istiusmodi constitutiones pontificia approbatione donatae dignitatem nanciscuntur legis particularis, proinde quod attinet ad relationes iuridicas cum Ordinario loci, ex parte, seu

nondum plenissime fuerant admissae in numero Religionum, consequenter, nec visitatio peracta a Superioribus Internis dici poterat *canonica*, quod, e contra, asserendum est in viginti disciplina; i. e. visitatio peragitur tum ab Ordinario loci, tum a Superioribus Internis.

Caeterum, et ante Codicem visitatio peracta a Superioribus Internis fiebat ad normam constitutionum, haud infrequenter iam approbatarum a S. Sede, porro « S. Sedes approbando constitutiones Institutorum, approbat in eis superioritatem, quia non datur Communitas sine Superiore. Et quae admodum superioritas sine libera auctoritate curandi bonum Communitatis esset nomen vacuum et inane, ita S. Sedes eam approbat cum libera auctoritate curandi observantiam eorum, quae in constitutionibus continentur » (ANGELUS a SS. CORDE, *Manuale iuris communis Regularium*, Gandae, 1889, n. 986, p. 330).

(208) Equidem « in approbandis seu commendandis novis Institutis votorum simplicium iampridem praescribi consuevit ut a moderatoribus seu moderatricibus generalibus tertio quoque anno ad S. Sedem [transmitteretur] relatio de statu personali, disciplinari, materiali et oeconomico propria cuiusque congregationis » idcirco ut « si quando a legibus deflectere videantur, sive cohortationibus sive correctionibus mandatisque ad pristinam observantiam revocare » possit (Decretum, S. C. EE. et RR., d. 16 Iunii 1906, quod comitatur Instructionem seu Elenchum Quaestionum ad quas respondendum est a moderatoribus seu moderatricibus generalibus Inst. vota simplicia profitentium in Relatione ad S. Sedem tertio quoque anno transmittenda; A. S. S., vol. XXXIX, p. 347).

(209) Etiam quod attinet ad hoc caput disciplinae res firmata est longa consuetudine: « Non solet Apostolica Sedes approbare quod aliquis Episcopus sit superior generalis instituti sororum quae in diversis dioecesis reperiuntur, quapropter omnia quae respiciunt hanc superioritatem et superiorem generalem ab Episcopo deputandum supprimenda erunt. Tantum aliquando conceditur ut episcopus loci in quo capitulum generale celebratur eidem capitulo praesidere possit uti Apostolicae Sedis delegatus » (Animadversiones in constitutiones Sororum S. Vincentii a Paulo in dioecesi N.; *Analecta Iuris Pontificii*, t. V, col. 510) Cfr. consimiles animadversiones in *Analecta I. P.*, t. V, col. 509, 925, 926, 1052, 1054; cfr. etiam NARDELLI, o. c., p. 60.

Insuper, adnotandum est in *Normis* secundum quas S. C. EE. et RR. procedere solet in approbandis novis Institutis votorum simplicium, d. 28 Iunii 1901, praecipi ut « excludantur ea quae respiciunt munera episcoporum et confessoriorum » (n. 30) (quod redit in n. 22, e), novae editionis Normarum, AAS, XIII (1921), p. 317, quod sane, non obstante animadversione in ipsis Normis contenta: « pro his enim non scribuntur Constitutiones, sed pro religiosis », tendit ad impediendum ut potestati Ordinarii loci tribuantur quae eidem non competunt ex iure communi.

potius inchoative, locum tenent congeriei exemptionum (210), hinc cura novorum Institutorum obtinendi hanc approbationem, seu hoc novum genus « protectionis Sanctae Sedis ».

**4) Ratio quae regit subductionem novorum Institutorum allatis documentis illustratur.** — Consideratio autem elementorum quibus iustificatur libertas quoad internum regimen concessa novis Institutis perfici debet directa inspectione ipsius modi loquendi adhibiti a S. Sede in documentis datis ad hunc finem istiusmodi Institutis.

Iam in dissolutione unionis Congregationis Doctrinae Christianae in Gallia cum Congregatione Somascha, Innocentius X declaravit hos religiosos « iurisdictioni Ordinariorum locorum (qui in omnibus iis quae dicta exercitia spiritualia concernunt in instruendis populis, concionibus habendis, et in exercitio et administratione sacramentorum immediate procedere possint) » supponere et subiacere; « quod autem ad bonorum temporalium eiusdem primordiae Congregationis administrationem, domorum gubernium, superiorum electiones, novitiorum receptiones, transgressiones, inoboedientias, et alios domesticos excessus puniendos attinet, praemissa ad superiores locales, provinciales et generales gradatim spectare debere, Ordinariosque locorum sese in iis ingerere, aut executiones decretorum et sententiarum dictorum superiorum, nisi in casibus a iure permissis, suspendere nullatenus posse, nec bona » etc. (211).

Aliud documentum maximi momenti ad rem nostram est Const. *Emanavit nuper*, 21 Ianuarii 1758, data a S. P. Benedicto XIV ad dirimendas quaestiones exortas inter Archiepiscopum Limanum et Presbyteros Oratorii. Equidem ad primum dubium: « An Congregatio sit omnimode subiecta Reverendissimo Archiepiscopo, in modo, forma, assumtis et materiis? » responditur: « Affirmative; excepto eius Instituto; sive iis, de quibus loquuntur Constitutiones Congregationis » (212).

Nunc vero, adnotandum est ipsum Bizzarri ex suo loquendi modo demonstrare hic agi de partiali exemptione, nam initio enumerationis documentorum S. Sedis expresse declarat: « Non abs re erit recensere *nonnulla privilegia*

(210) Equidem, Congregationes a votis simplicibus etsi non fruuntur privilegio exemptionis sicut Regulares, tamen si « fuerint a SS. Sede una cum suis Constitutionibus approbatae, sunt tunc quidem subiectae iurisdictioni Episcoporum, *salvis tamen Constitutionibus*, seu iis exceptis, quae cadunt sub directo ac disciplinari regimine et administratione, sub quo comprehenduntur ea omnia de quibus loquuntur Constitutiones » (ANGELUS a SS. CORDE, o. c. n. 986, p. 330).

Quae autem auferuntur Ordinario loci transeunt magna ex parte ad Superiores Internos; certum sane est: « *en approuvant leurs constitutions, le Saint-Siège est censé avoir donné aux supérieurs tous les pouvoirs qui y sont mentionnés* » (CRAISSON, *Les communautés religieuses à vœux simples*, p. 176); V. etiam supra, nota 207).

Proinde, etsi approbatio constitutionum non daretur in *forma specifica* i. e. cum clausula motu-proprio et certa scientia (Cfr. BEN. XIV, *De Syn. dioec.*, l. XIII, c. 5, n. 11), non raro S. C. EE. et RR. expresse vetuit Ordinarios loci aliquid Constitutionibus addere vel demere; Cfr. huiusmodi animadversiones in LUCIDI SCNEIDER, *De visitatione sac. lim.*, cap. V, l. n. 16).

(211) BR., XV, p. 522, a.

(212) GASPARRI, *Fontes*, II, n. 446, p. 570.

2) Aliud elementum ad sternendam Institutis Religiosis viam ad quandam libertatem ab Ordinario loci nobis videtur contentum in relatione de statu Instituti Sanctae Sedi statutis temporibus a Superiore Supremo facienda, quippe quae cum aliquo modo imitetur relationem ab Episcopis tradendam occasione visitationis ad limina, in istis negotiis tacite seponere debuit ius et officium Ordinarii loci (208).

3) Ad solidandam potestatem quae exercetur ad intra in istis Institutis, maiores in dies agnoscuntur praerogativae Capitulo seu Consilio quod Supremum Moderatorem adiuvat in gubernio totius Instituti.

4) Iam uti norma excluditur ut Episcopus residentialis possit exercere munus Superioris Supremi (209).

5) Tandem, notari debet medium praecipuum ad definiendam potestatem Superiorum in unoquoque ex his Institutis evadere *Constitutiones*, seu minutas normas pro regimine Instituti, quae succedunt veteribus regulis magis syntheticis, atque nunc examini Sanctae Sedis subiiciuntur. Ut patet, istiusmodi constitutiones pontificia approbatione donatae dignitatem nanciscuntur legis particularis, proinde quod attinet ad relationes iuridicas cum Ordinario loci, ex parte, seu

nondum plenissime fuerant admissae in numero Religionum, consequenter, nec visitatio peracta a Superioribus Internis dici poterat *canonica*, quod, e contra, asserendum est in viginti disciplina; i. e. visitatio peragitur tum ab Ordinario loci, tum a Superioribus Internis.

Caeterum, et ante Codicem visitatio peracta a Superioribus Internis fiebat ad normam constitutionum, haud infrequenter iam approbatarum a S. Sede, porro « S. Sedes approbando constitutiones Institutuum, approbat in eis superioritatem, quia non datur Communitas sine Superiore. Et quomodo superioritas sine libera auctoritate curandi bonum Communitatis esset nomen vacuum et inane, ita S. Sedes eam approbat cum libera auctoritate curandi observantiam eorum, quae in constitutionibus continentur » (ANGELUS a SS. CORDE, *Manuale iuris communis Regularium*, Gandae, 1889, n. 986, p. 330).

(208) Equidem « in approbandis seu commendandis novis Institutis votorum simplicium iampridem praescribi consuevit ut a moderatoribus seu moderatricibus generalibus tertio quoque anno ad S. Sedem [transmitteretur] relatio de statu personali, disciplinari, materiali et oeconomico propria cuiusque congregationis » idcirco ut « si quando a legibus deflectere videantur, sive cohortationibus sive correctionibus mandatisque ad pristinam observantiam revocare » possit (Decretum, S. C. EE. et RR., d. 16 Iunii 1906, quod comitatur Instructionem seu Elenchum Quaestionum ad quas respondendum est a moderatoribus seu moderatricibus generalibus Inst. vota simplicia profitentium in Relatione ad S. Sedem tertio quoque anno transmittenda; A. S. S., vol. XXXIX, p. 347).

(209) Etiam quod attinet ad hoc caput disciplinae res firmata est longa consuetudine: « Non solet Apostolica Sedes approbare quod aliquis Episcopus sit superior generalis instituti sororum quae in diversis dioecesis reperiuntur, quapropter omnia quae respiciunt hanc superioritatem et superiorem generalem ab Episcopo deputandum supprimenda erunt. Tantum aliquando conceditur ut episcopus loci in quo capitulum generale celebratur eidem capitulo praesidere possit uti Apostolicae Sedis delegatus » (Animadversiones in constitutiones Sororum S. Vincentii a Paulo in dioecesi N.; *Analecta Iuris Pontificii*, t. V, col. 510) Cfr. consimiles animadversiones in *Analecta I. P.*, t. V, col. 509, 925, 926, 1052, 1054; cfr. etiam NARDELLI, o. c., p. 60.

Insuper, adnotandum est in *Normis* secundum quas S. C. EE. et RR. procedere solet in approbandis novis Institutis votorum simplicium, d. 28 Iunii 1901, praecipi ut « excludantur ea quae respiciunt munera episcoporum et confessoriorum » (n. 30) (quod redit in n. 22, e), novae editionis Normarum, AAS, XIII (1921), p. 317, quod sane, non obstante animadversione in ipsis *Normis* contenta: « pro his enim non scribuntur Constitutiones, sed pro religiosis », tendit ad impediendum ut potestati Ordinarii loci tribuantur quae eidem non competunt ex iure communi.



potius inchoative, locum tenent congeriei exemptionum (210), hinc cura novorum Institutorum obtinendi hanc approbationem, seu hoc novum genus « protectionis Sanctae Sedis ».

**4) Ratio quae regit subductionem novorum Institutorum allatis documentis illustratur.** — Consideratio autem elementorum quibus iustificatur libertas quoad internum regimen concessa novis Institutis perfici debet directa inspectione ipsius modi loquendi adhibiti a S. Sede in documentis datis ad hunc finem istiusmodi Institutis.

Iam in dissolutione unionis Congregationis Doctrinae Christianae in Gallia cum Congregatione Somascha, Innocentius X declaravit hos religiosos « iurisdictioni Ordinariorum locorum (qui in omnibus iis quae dicta exercitia spiritualia concernunt in instruendis populis, concionibus habendis, et in exercitio et administratione sacramentorum immediate procedere possint) » supponere et subiicere; « quod autem ad bonorum temporalium eiusdem primodictae Congregationis administrationem, domorum gubernium, superiorum electiones, novitiorum receptiones, transgressionis, inoboedientias, et alios domesticos excessus puniendos attinet, praemissa ad superiores locales, provinciales et generales gradatim spectare debere, Ordinariosque locorum sese in iis ingerere, aut executiones decretorum et sententiarum dictorum superiorum, nisi in casibus a iure permissis, suspendere nullatenus posse, nec bona » etc. (211).

Aliud documentum maximi momenti ad rem nostram est Const. *Emanavit nuper*, 21 Ianuarii 1758, data a S. P. Benedicto XIV ad dirimendas quaestiones exortas inter Archiepiscopum Limanum et Presbyteros Oratorii. Equidem ad primum dubium: « An Congregatio sit omnimode subiecta Reverendissimo Archiepiscopo, in modo, forma, assumtis et materiis? » responditur: « Affirmative; excepto eius Instituto; sive iis, de quibus loquuntur Constitutiones Congregationis » (212).

Nunc vero, adnotandum est ipsum Bizzarri ex suo loquendi modo demonstrare hic agi de partiali exemptione, nam initio enumerationis documentorum S. Sedis expresse declarat: « Non abs re erit recensere nonnulla privilegia

(210) Equidem, Congregationes a votis simplicibus etsi non fruuntur privilegio exemptionis sicut Regulares, tamen si « fuerint a SS. Sede una cum suis Constitutionibus approbatae, sunt tunc quidem subiectae iurisdictioni Episcoporum, *salvis tamen Constitutionibus*, seu iis exceptis, quae cadunt sub directo ac disciplinari regimine et administratione, sub quo comprehenduntur ea omnia de quibus loquuntur Constitutiones » (ANGELUS a SS. CORDE, o. c. n. 986, p. 330).

Quae autem auferuntur Ordinario loci transeunt magna ex parte ad Superiores Internos; certum sane est: « *en approuvant leurs constitutions, le Saint-Siège est censé avoir donné aux supérieurs tous les pouvoirs qui y sont mentionnés* » (CRAISSON, *Les communautés religieuses à vœux simples*, p. 176); V. etiam supra, nota 207).

Proinde, etsi approbatio constitutionum non daretur in *forma specifica* i. e. cum clausula motu proprio et certa scientia (Cfr. BEN. XIV, *De Syn. dioec.*, l. XIII, c. 5, n. 11), non raro S. C. EE. et RR. expresse vetuit Ordinarios loci aliquid Constitutionibus addere vel demere; Cfr. huiusmodi animadversiones in LUCIDI SCNEIDER, *De visitatione sac. lim.*, cap. V, I, n. 16).

(211) BR., XV, p. 522, a.

(212) GASPARRI, *Fontes*, II, n. 446, p. 570.

*exemptionis* Congregationibus seu Institutis Clericorum saecularium concessa » (213), atque post commemoratam Const. *Ex commissa Nobis*, 22 Sept. 1655, datam a S. P. Alexandro VII pro Congregatione Missionis (214) habet: « Clerici saeculares Oratorii exemptione non gaudent; *sed tamen* Benedictus XIV... » (215).

**5) Specialis consideratio iurium Ordinarii loci ad visitationem in perficiendo criterio distinctionis negotiorum in provinciam interni vel externi regiminis. —**

Tandem, in hac quaestione restat ut consideremus quantum contulerit ius visitationis episcopalis ad perficiendum criterium in distinguendis negotiis Religionum in sphaera interni vel externi regiminis. Saepenumero sane recolimus exigentias ad congruam libertatem quae promanant ex determinatione religionum prout pluridioecesanae, clericales sunt (216), sed ita pariter declaravimus haud facile statui posse theoretice perfectam lineam distinctionis inter strictum ius religionum et strictum ius Ordinarii loci, hinc necessarias praedicavimus positivas determinationes istiusmodi exigentiarum (217). Nunc vero, ni multum fallimur, nobis videtur documentum de hac difficultate perfecte discernendi quae Ordinario loci, iure debeant ab illis quae, e contra, possent esse in libera potestate religionum, inveniri in illis normis Concilii Tridentini, in quibus, vitata quaestione theoretica de extensione iurium Ordinarii loci, ipsi conceditur atque iubetur ut quoad determinata negotia Regulares visitet *tamquam delegatus S. Sedis*. Insuper nobis videtur cum agitur de visitandis personis moralibus quae sint hierarchice constitutae, ius visitationis una simul cum dependentia a Superiore qui perficit visitationem, ideam quoque aliqualis autonomiae in visitatis exprimere, nam ubi agit immediatus vicarius Superioris, ibi non datur locus visitationi; scilicet, in casu religionum, nobis videtur dicendum etiam visitationem ordinariam Episcopi non tollere ideam fiduciae concessae Superioribus Internis, qui sane non onus praeventivae licentiae, sed tantum subsequentis inspectionis subire coguntur.

Denique, nobis videtur hanc considerationem aperire cur doctrina canonica censuerit conditioni exemptorum per se non repugnare subiectionem *quoad visitationem*, seu cur tamquam principium a Canonistis firmatum sit exemptionem a iurisdictione non includere exemptionem a visitatione (218), inde hanc specialem exemptionem peculiaribus formulis exprimendam esse.

(213) BIZZARRI, *Collectanea*, S. C. EE. et RR., p. 431 (vel GASPARRI, *Fontes* IV, n. 1914, p. 875).

(214) Ib. Notari autem debet hac Constitutione Congregationi Missionis concedi veram exemptionem (Cfr. STANTON, *De societatibus sive virorum sive mulierum in comuni viventibus sine votis*, n. 61, p. 62), ideo non esse « *une exemption un peu semblable* » subductioni concessae Doctrinariis (BATTANDIER, *Guide canonique*, n. 416, p. 355, ubi citata constitutio Alexandri VII proponitur tamquam breve *Ex commisso nobis*, praecedens autem constitutio Innocentii X, pariter tamquam breve *Commisit nobis*).

(215) BIZZARRI, *Collectanea* S. C. EE. et Reg., p. 431 (vel GASPARRI, *Fontes*, IV, n. 1914, p. 875).

(216) V. Pars Prima huius studii, n. I.

(217) V. Pars Prima huius studii, n. II, 5 et n. III.

(218) Cfr. VERMEERSCH CREUSEN, *Epitome*, I, n. 778, p. 573.

Porro, nihil mirum quod hoc principium de visitatione aptatum sit mox exortis Congregationibus, sive exemptis sive non exemptis, atque proinde quaesitum sit quousque sese extendere posset potestas Ordinarii loci in perficienda visitatione domorum harum Congregationum; ratio vero dubitandi augebatur, quia sane subintelligebatur Episcopum agere ut delegatum S. Sedis; verum, in responsionibus datis a S. Sede elucere debebat omnino clara distinctio inter independentiam quoad regimen internum atque subiectionem quoad regimen externum.

**6) Exemplum distinctionis inter internum et externum regimen in causa Oblatorum B. M. V. et Episcopi Pineroliensis.** — In hac quaestione prae aliis notatu digna est controversia inter Episcopum Pineroliensem et Congregationem Oblatorum B. M. V. Ex dubiis propositis ab illo Episcopo S. C. EE. et RR. post recriptum datum pro antedicta Congregatione d. 12 Sept. 1826 (219), quantum respiciebat *exemptionem* et *visitationem* (220), at in formulatione dubiorum facta ex officio a S. Congregatione EE. et RR., seposita quaestione de exemptione, tantummodo quaestio de visitatione considerata est, scilicet quaesitum est: « An, et quomodo Congregatio Oblatorum subiecta sit visitationi Ordinarii, seu an, et quomodo Episcopus tamquam Delegatus S. Sedis visitationem facere possit? » (221). Cum vero circa hoc dubium E.mi Patres in sessione diei 28 Iulii 1837 respondissent: « *Dilata, et iterum proponatur, auditis Episcopo, Oblatis, nec non Procuratoribus generalibus Congregationis SS. Redemptoris et Passionis D. N. I. C.* » (222) [quia sane Oblati obtinuerant per communicationem privilegia Congr. SS. Redemptoris (223), Congregatio vero SS. Redemptoris eadem forma obtinuerat privilegia concessa Congregationi Passionis D. N. I. C. (224)] variae consultationes factae sunt, quibus expletis « E.mi Patres, referente E.mo Polidori, unanimi consensu censuerunt expedire, ut Oblati visitationi Ordinarii subiecti remanerent » (225). Responsio haec nimia sane indeterminatione laborabat, quapropter factum est ut « cum in quaestione iuris circa interpretationem privilegiorum disputarent, in voto [fuerint] ut a D. Subsecretario de omnibus ad SS.mum relatio fieret » (226). Facta autem relatione, S. P. Gregorius XVI in audientia diei 3 Maii 1839 mandavit rescribi dubio: « *Affirmative quoad Ecclesiam, negative quoad Collegiorum, et disciplinare Congregationis regimen, et administrationem iuxta Const. Innocentii XII editam pro Congregatione Doctrinae Christianae, quae incipit « Commissi nobis » 30 Iulii 1697, salvo iure agendi auctoritate delegata iuxta sacros canones* » (227).

Nunc vero, data responsio respicit utique Congregationem quae obtinuerat

(219) Cfr. GASPARRI, *Fontes*, IV, n. 1914, p. 873.

(220) Ib.

(221) Ib., p. 876.

(222) Ib.

(223) Cfr. recriptum 12 Sept. 1826, ib. commemoratum, p. 873.

(224) Ib., p. 875.

(225) GASPARRI, *Fontes*, IV, n. 1922, p. 886.

(226) Ib.

(227) Ib.

communicationem privilegiorum, at neminem fugit momentum resolutionis proprie determinari a facta distinctione inter ea quae sunt interni ab iis quae sunt externi regiminis. Insuper, non vacat utilitate ut adnotemus hac responsione Oblatis B. M. V. concessam fuisse libertatem potiore illa quae eis obvenerat per communicationem privilegiorum cum Passionistis, nam isti Congregationi per rescriptum d. 21 Sept. 1771 concessa fuerat immunitas a iurisdictione, visitatione et correctione Ordinarii loci tantum pro domibus in quibus permanerent saltem duodecim sodales (228), e contra, in hac responsione norma circa visitationem datur absque illa distinctione.

Equidem, iam tempus advenerat in quo exemptio amplius non haberetur tamquam aliquid indivisum, de qua scilicet dici deberet; « aut totum, aut nihil », et proinde deberet Sancta Sedes maxima cura advigilare ne ultra multiplicaretur eius concessio; seu iam maturaverat criterium in concedenda subductione primo ac potissimum fundatum supra intrinsecas exigentias religionum, quod sane ultiores determinationes a Codice I. C. recepit.

**7) Momentum Const. « Romanos Pontifices » ad perficiendam distinctionem inter ea quae sunt interni et ea quae sunt externi regiminis, seu potius pertinent ad « ordinem externum ».** — Ut iam innuimus agentes de nova ratione circa exemptionem Religiosorum quae inde a Concilio Tridentino clarior in dies apparuit, mox descriptum criterium de concedenda libertate in iis quae sunt interni regiminis comitatum est propositum tuendi iurisdictionem Ordinarii loci in iis quae respiciunt curam animarum, seu in iis quae diximus efformare specialem provinciam « *ordinis externi* » (229). Nunc vero, praeclarum documentum huius propositi invenitur in Const. S. P. Leonis XIII *Romanos Pontifices*, d. 8 Maii 1881, cuius sane momentum declarant ipsae viginti sex citationes factae in Codice I. C. (230). Expedit vero huius constitutionis apostolicae praemissas historicas summam recolere.

Cum S. P. Pius IX Litt. Apost. *Universalis Ecclesiae*, d. 28 Sept. 1850 (231) ecclesiasticam hierarchiam in Anglia restauravisset, hoc generale principium statuerat: « Quaecumque autem sive in antiqua Ecclesiarum Angliae ratione sive in subsequenti missionum statu ex specialibus constitutionibus aut privilegiis vel consuetudinibus peculiaribus vigerint, mutata nunc temporum causa, nullum posthac sive obligationem inducent » (232). Inde factum est ut plures arbitrarentur his Litteris abrogatam fuisse Encycl. *Apostolicum Ministerium* S. P. Benedicti XIV d. 30 Maii 1753 (233), quapropter in conciliis provincia-

(228) *Ib.*, p. 885.

(229) Pars Prima huius studii, nota 41.

(230) I. e. in cann. 13, § 2; 17, § 1; 131, § 3; 215, § 1; 296, § 1; 336, § 2; 334, § 1; 358, § 1; 362; 497, §§ 1, 3, 4; 533, § 1; 615; 626, § 1; 630, § 3; 1372, § 1; 1373, § 1; 1379, § 1; 1381, §§ 1, 3; 1382; 1427, § 1; 1428, § 3; 1525, § 1; 1536, § 1; 1556; 1569, § 1; 1880. (Cfr. SEREDI, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, IX, col. 163).

(231) *Acta Pii IX*, I, pp. 235-246.

(232) *Ib.*, pp. 242-243.

(233) *Benedicti XIV Bullarium*, t. IV, pp. 95-108 (vel GASPARRI, *Fontes*, II, n. 425, pp. 390-404).



libus quaestio de exemptione Regularium semper exagitata est (234). Tandem, Patres collecti in Synodo IV, cui praefuit Henricus Manning, Archiepiscopus Westmonasteriensis, die 14 aug. 1874 epistolam miserunt ad S. Congr. de P. Fide in qua aliqua dubia proposuerunt circa exemptionem Regularium in Anglia (235); huic autem epistolae paulo post successit perpolita « *Relatio super dubiis ad Episcoporum in Anglia iurisdictionem et Regularium privilegia spectantibus* » (236). S. C. de P. Fide hoc postremum documentum religiosis Ordinibus transmisit simulque iussit ut ab eis responsio collectiva super allatas quaestiones quamprimum praeberetur, quae sane responsio data est die 17 Maii 1880 (237). Interim vero delectus advocatus ab Episcopis Angliae S. C. de P. Fide novum documentum sub titulo « *Allegationum* » cum aliis quattuor concomitantibus documentis obtulerat (238).

Pio IX e vivis sublato, S. P. Leo XIII causae examen demandavit peculiari Commissioni PP. Cardinalium (239), sed et antedictus advocatus novissimum documentum subiiciebat in quo collegerat singula responsa principalioribus argumentis allatis a Regularibus in supradicta responsione collectiva (240). Tandem, delecti PP. Cardinales in quinque sessionibus quaestionem disceptarunt, atque de iis discussionibus Summo Pontifice adaequata relatio facta est die 21 Januarii 1881, qui sane, cum rem ad suum personale examen revocasset, die 8 Maii 1881 Const. *Romanos Pontifices* publici iuris fieri iussit.

Nunc vero, utpote iam proxime disciplinam Codicis I. C. praenuntiantes, iuvat praecipuas normas huius Constitutionis recolere. Praeter iussiones quae respiciunt scholas paroeciales (§§ 18-20) atque bona temporalia (§§ 23-26), hae quattuor quae sequuntur speciali modo prae oculis habendae sunt:

1) Regulares, etsi tantummodo in residentiis commorantes, exempti sunt a iurisdictione Ordinarii loci « praeter quam in casibus a iure *nominatim* expressis, et generatim in iis quae concernunt curam animarum et sacramentorum administrationem » (§ 10) (241) ;

2) a decretis Ordinarii loci per se datur recursus tantum in devolutivo (§§ 13 et 15);

3) silentibus circa exemptionem generalibus Ecclesiae legibus « necesse est ut Concilii Plenarii Westmonasteriensis valeat auctoritas, cuius hoc decretum est: « Non obstante rectoris missionarii deputatione, licebit Episcopo de consilio Capituli, intra limites missionis cui praeponitur, novas Ecclesias condere ac portionem districtus iis attribuere, si necessitas aut utilitas populi fidelis id requirat » (§ 15) (242).

(234) *Collectio Lacensis*, vol. III, p. 895-970; Cfr. § 2 Const. *Romanos Pontifices*; GASPARRI, *Fontes*, III, n. 582, p. 172.

(235) Cfr. HALSALL, *De relationibus inter Ordinarios locales et Regulares in Anglia secundum Const. « Romanos Pontifices »*, Romae, 1934, p. 14.

(236) Cfr. HALSALL, o. c., pp. 15-16.

(237) *Ib.*, p. 17.

(238) *Ib.*, p. 17.

(239) *Ib.*, p. 17.

(240) *Ib.*, p. 17.

(241) Cfr. can. 615.

(242) Cfr. can. 1427, § 2.

4) Hae quidem novae missiones per se saeculares habendae sunt (§ 16) (243).

Nunc autem antequam deveniamus ad documentum quod ante promulgationem Codicis I. C. maxime demonstrat progressionem organicam rationis circa distributionem libertatis variis religionum categoriis, nempe ad Const. *Conditae a Christo*, debemus summam recolere vicissitudines Congregationum Sororum.

### VIII. — Vices libertatis Institutuum Religiosorum Mulierum a votis simplicibus.

1) **Difficultates pro agnitione iuridica Congregationum Mulierum.** — Secus ac Congregationes virorum, mulieres maximas difficultates nactae sunt ad obtinendam in primis legalem existentiam Instituti; equidem hucusque non admittebatur pro mulieribus status religiosus quem non comitaretur clausura papalis, inde excluderetur ut exurgere posset religio a votis simplicibus atque hierarchice ordinata ad modum institutorum universalium virorum.

Cum autem de istis difficultatibus atque de ipsarum graduale eliminatione perbelle agat Cl. mus P. Larraona in introductione ad *Commentarium Iuris Religiosorum*, quae ad rem nostram referunt ab hoc opere depromimus.

« Non obstantibus pianis constitutionibus, plura tamen Conservatoria mulierum cum votis simplicibus permanserunt, et non pauca etiam, ex Episcoporum auctoritate, tolerante Sede Apostolica, e novo erecta fuerunt. Adeo decursu temporis mos, ex parte Episcoporum invaluit, has pias mulierum Congregationes instituendi, ut iam non vererentur, ipsarum Apostolicam confirmationem, constitutionibus exhibitis, expostulare. Quia adiuncta quadantenus mutata videbantur ex experientia, iuris sicut vitae magistra, hae Congregationes comprobari videbantur. S. Sedes constitutiones, si dignae approbatione inveniebantur, confirmabat, addita tamen semper illa salutari clausula *citra approbationem conservatorii*, ut sarta tectaque plana legislatio remaneret, et usque dum res plene declararentur, inde facile ad manum adesset remedium, si mala et abusus de quibus Pius V loquebatur, iterum apparerent » (244).

Ergo, « Non nisi paulatim admodum, et per gradus, sensim sine sensu ac furtim fere, Congregationes, mulierum praesertim, initio non una de causa aversatae, aegre toleratae postea, dein permissae, laudatae post ac demum plene approbatae, Religionibus proprie dictis aequiparatae quadantenus fuerunt ac religiosi iuris, exceptis semper privilegiis, participes effectae. De procrastinatione huiusmodi recognitionis Congregationum, quae ceterum historicis rationibus abunde explicatur, dolendum nimis non est. *Directe* namque, nisi fallimur, ipsa profuit liberiori evolutioni iuris ac internae constitutionis ipsarum Congregationum, quatenus nempe ex denegata recognitione eis antiquum ius regulare non ex integro et a priori, velut ex recepto principio applicatum fuit, sed in concreto

(243) Cfr. can. 1427, § 5.

(244) LARRAONA, in CpR. I (1920), pp. 47-48.

et a posteriori prout in casibus particularibus, atque in subiecta materia, accommodatum earum necessitatibus ac essendi modo videbatur. *Indirecte* vero profuit etiam forsitan, diversis capitibus, foecundationi iuris communis regularis, ex novis elementis ac iuridicis institutis quae libere prius in Congregationibus recepta, prout experientiae comprobabantur, iam expolita ad commune religiosi iuris dominium transferebantur » (245).

**2) Const. « Quamvis iusto » immittit instituta mulierum in viam ad legalem approbationem.** — Nunc vero, in hac historica evolutione disciplinae canonicae pro Institutis Mulierum uti milliarius lapis a Canonistis (246) celebratur Const. *Quamvis iusto*, d. 40 Aprilis 1749, data a S. P. Benedicto XIV pro Instituto Virginum Anglicarum (247). Equidem in hoc documento papali primitus considerata est figura « hodiernorum Institutorum mulierum, cum votis simplicibus ac hierarchice ordinatorum, quae clausuram non habent et exercitium charitatis proximi ut finem profitentur » (248); item, primum iuridicum schema constitutionum Congregationis mulierum proponitur, et saltem *implicitae approbationis* primum exemplum praebet.

« Pontifex pluries repetit se nolle constitutioni *Circa Pastoralis* derogare, ac proinde ullo modo intendere Institutum *formaliter* approbare et saepe ad clausulam illam salutarem [*« citra approbationem Conservatorii »*] alludit, tamen nemo non videt in constitutione, praeter formalem *permissionem*, aliqualem saltem et facto implicitam approbationem, contineri. Inde post huiusmodi constitutionem in approbationibus statutorum Congregationum mulierum supprimebatur salutaris clausula. A qua suppressione ad formalem approbationem facillime et statim gradus factus est » (249).

**3) Schema constitutionum pro Institutis Sororum derivatum a Const. « Quamvis iusto ».** — Ex normis datis in hac Constitutione pro iuridica structura Instituti Virginum Anglicarum; Cl. mus P. Larraona hoc confecit schema :

*a) Quoad naturam Instituti.* Virgines Anglicanae non sunt verae religiosae et earum vota simplicia sunt (§§ 13 et 14).

*b) Quoad iurisdictionem Ordinariorum.* Virgines Anglicanae earumque coetus, sunt iurisdictioni et correctioni Ordinariorum, absolute subiectae, in quorum dioecesibus domus existunt. Ordinarii libere, prout ispis in Domino vide-

(245) *Ib.*, p. 46.

(246) Cfr. LARRAONA, in CpR. I, p. 49, necnon *De potestate dominativa publica in iure canonico*, in « Acta Cong. Iur. I. », vol. IV, n. 11, p. 155; LUCIDI, *De Visitatione Sacrorum Liminum*, II, c. V, n. 266; GOYENECHÉ, *De votis simplicibus* etc., p. 308; STANTON, *De societatibus sive virorum sive mulierum in communi viventibus sine votis*, n. 5; p. 15; MUZZARELLI, *Tractatus canonicus de Congregationibus I. D. Romae-Albae Pompejæ*, 1943, n. 24, 6<sup>o</sup>, 21, nota 23.

(247) *Benedicti XIV Bull.*, t. III, p. 54-68 (vel GASPARRI, *Fontes*, II, n. 398, p. 222 ss. Const. *Quamvis iusto* in Codice I. C. citatur in cann. 336, § 2; 488; 520, § 1; 521, §§ 1 et 3; 524, § 1; 525; 1256; 1265; §§ 1, 2; 1274, § 1; 1277, § 1; 1557, § 3; 1999, § 1. (Cfr. SEREDI, *Codicis I. C. Fontes*, IX, col. 155).

(248) Cfr. LARRAONA, in CpR. I, p. 49.

(249) *Ib.*, p. 50.

batur, nominant sive ex clero saeculari sive ex regulari confessarios et spirituales directores (§§ 13, 14).

c) *Quoad Superiorissam generalem in genere*: 1. Auctoritas eius reducitur ad terminos oeconomicae cuiusdam providentiae, cum perpetua dependentia ab ordinaria Episcoporum auctoritate exercendae [...], 2. Juramentum obedientiae, in quo Superiorissae auctoritas innititur, emitti debet de ipsius Episcopi licentia et nihil detrahit Episcoporum auctoritati et iurisdictioni. 3. Auctoritas Superiorissae limitatur ad visitationem, superintendentiam in materia educationis puellarum, translationem Virginum de uno ad alium locum, accedente in praedictis debita subordinatione ab Ordinario (§§ 16, 17, 20).

d) *in particulari*: 1) Superiorissa generalis nequit Virginem ullam ad professionem huiusmodi recipere, nisi ex facultate generali vel particulari Ordinarii (§ 19). 2) Superiorissa generalis potest visitare domos praevio expresso assensu Episcopi cui post visitationem relatio de omnibus reddenda est « ut providentiae pastoralis consilia capiat, prout in Domino iudicaverit » (§ 19). 3) Superiorissa potest transferre Virgines de uno in aliud conservatorium, habita licentia Ordinarii vel Ordinarium si agatur de translatione de domo unius ad domum alterius dioeceseos (§ 20) » (250).

Ex consideratione vero propositi schematis erui potest quanta adhuc fuisset subiectio illius Instituti potestati Ordinarii loci et proinde quanta subductio seu exemptio esset concedenda ut relationes iuridicae consilium institutorum devenirent ad rationem in Codice I. C. sancitam (251).

**4) Novae providentiae pro libertate Institutorum Mullerum a votis simplicibus.** — Porro, cum Const. *Quamvis iusto* nimis imperfecte responderet intrinsecis exigentiis novorum Institutorum Mullerum a votis simplicibus, aliae providentiae S. Sedis condicionem iuridicam horum Institutorum sensim sine sensu ad magis congruam rationem reduxerunt. Et has providentias, vestigia Cl.mi P. Larraona prementes, commemoramus. Statutum ergo fuit:

1) ut Superiorissa Generalis qua talis non penderet ab Ordinario loci (252);

2) ut Superiorissa G. independenter ab Ordinario loci posset domos visitare; item posset transferre Sorores de domo in domum sine venia Ordinarii domus a qua et ad quam (253);

3) ut iam non requireretur venia Ord. loci pro admissione ad habitum et ad professionem, sed eidem tantum reservaretur « exploratio voluntatis novitiarum » (254);

(250) *Ib.*, p. 138, nota 20.

(251) Hic sane habetur clarum exemplum exemptionis late dictae quae etiam tunc revelatur cum considerata fuerit quanam fuerit condicio iuridica olim facta a iure canonico Superioribus Internis; V. Pars Prima huius studii, n. IX, 2.

(252) Cfr. LARRAONA, in CpR., I, p. 138, nota 20.

(253) Cfr. quoque NARDELLI, *Les congrégations à vœux simples*, p. 68; GASPARRI, *Fontes*, IV, n. 2025, p. 1067.

(254) Cfr. LARRAONA, in CpR., I, p. 139, nota 22, c).



4) ut Episcopus loci in quo celebratur Capitulum Generale eidem praesidere posset « ut Apostolicae Sedis delegatus » (255).

5) ut subiectio Episcopis debita limitaretur hac clausula : *salvis Statutis et Constitutionibus a S. Sede approbatis* » (256).

« Ex interpretatione bizzariana stylo Curiae recepta, vis horum verborum extensa fuit ad ipsum ius visitationis episcopalis. Recognoscebatur quidem in Ordinario ius visitandi, sed ipsi denegabatur facultas inquirendi in visitatione, de iis quae ad Institutum proprie pertinebant » (257).

6) « Iam ante const. *Conditae* prodiit resolutio in causa *Nanceyen*. (27 Martii 1896 et 25 Aprilis 1894) ex qua Sorores non subiiciuntur visitationi episcopali quoad bonorum administrationem » (258).

7) In constitutionibus Sororum S. Annae Taurini, adprobatae 8 Junii 1846, expungitur articulus in quo edicebatur Episcopum posse « *dresser certains réglemens spéciaux relatifs à la direction de sœurs* » (259).

Imo, non defuerunt exempla concessionis aliqualis stricte dictae exemptionis (260).

## IX. — Promulgatio Const. *Conditae a Christo*.

### 1) Momentum Const. « *Conditae a Christo* » pro Institutis a votis simplicibus.

— Disciplina canonica pro Institutis a votis simplicibus, quam plura responsa S. Sedis, et praesertim in saeculo XIX iam definita praxis S. C. EE. et Regularium, iamdiu firmaverant, sollemnem sanctionem tandem obtinuit in Constitutione S. P. Leonis XIII *Conditae a Christo*, d. 8 Dec. 1900 (261). Haec constitutio, etsi adhuc practice tantum et per casus singulos (262) relationes iuridicas Institutorum a votis simplicibus cum Ordinario loci definiverit, tamen vera *Magna Charta* Congregationum in Ecclesia habita est (263).

Cum vero istius Constitutionis explanationem plures canonistae perfecissent (264) nec istiusmodi examen nostra referat nisi quod attinet ad illustrandas progressiones disciplinae canonicae ad rationem libertatis sancitam in Codice I. C., hic halumus ex adhuc ineditis documentis seu ex s. d. *positione* istius constitutionis quaedam afferre quae simul conferant ad patefaciendam mentem Legislatoris et pariter demonstrent quomodo consideratae sint intrinsecae exi-

(255) Ib., nota 22, d).

(256) Ib., nota 22, e).

(257) Ib., nota 22, e).

(258) Ib., nota 22, f).

(259) CRAISSON, *Les communautés religieuses à vœux simples*, p. 88.

(260) Ib., p. 86.

(261) *Leonis XIII, Acta*, vol. XX, pp. 317-327 (vel. GASPARRI, *Fontes*, III, n. 644, pp. 562-566).

(262) Cfr. LARRAONA, in *CpR.*, I, p. 171.

(263) Ib., p. 171, nota 2.

(264) BASTIEN, *Constitution « conditae a Christo », texte et commentaire*, Bruges-Rome, 1902; NARDELLI, *Le Congregazioni religiose di voti semplici nei loro rapporti con i Vescovi, secondo la Bolla « Conditae » di Leone XIII* (italice et gallice); NERVEGNA, *De institutis votorum simplicium religiosorum et Monialium*, Romae, 1904.

gentiae horum Institutorum ad congruam libertatem in suis relationibus cum Ordinario loci.

**2) Votum primi Consultoris S. C. EE. et RR.** — Promulgandam constitutionem attenta sane et prolixa discussio apud S. C. et RR. praecessit, atque de more quaestio demandata est studio delectorum Consultorum. Porro in voto Consultoris, qui primus auditus est, notatu digna videtur declaratio generalis quae praecedit schema normarum ab ipso propositum. Fatebatur nempe ille Consultor difficultatem determinandi quousque sese extendat potestas Ordinarii loci in Instituta a votis simplicibus, cum haud facile declarari possit notio ipsa iurisdictionis ecclesiasticae (265).

Facta autem hac declaratione, Consultor ille aperte defendebat necessitatem deveniendi ad positivam determinationem potestatis Ordinarii loci in Instituta a votis simplicibus, nam — ut ipse prosequabatur in sua relatione — parum sane prodesset istiusmodi Institutis officialis declaratio ipsorum libertatis ab Ordinario loci, nisi simul definitus fuisset *gradus agnitae exemptionis*.

Ut autem manifesta fiat cura adhibita ab hoc Consultore consulendi intrinsicis exigentiis ad congruam libertatem horum Institutorum, praestat ex integro referre aliquos ex articulis schematis ab ipso propositi Sacrae Congregationi.

« Art. 3: *Gli Ordinari non possono più sopprimere gli Istituti che hanno già approvato, nè possono impedire che accolgano nuovi soci o che fondino nuove case fuori della loro diocesi se sono di loro natura diffusivi [...] Impe- rocchè senza giusta e grave ragione non devono essi essere spogliati di quel diritto di esistere, perpetuarsi e propagarsi che hanno acquistato per mezzo dell'approvazione.*

Art. 5: *Le chiese, case e persone di questi Istituti sono soggette alla giurisdizione degli Ordinari nelle cui diocesi sono poste. Laonde ogni Ordinario locale ha su di loro quelle facoltà di giurisdizione ecclesiastica, il cui esercizio è compatibile col loro stato, e non invade i diritti della S. Sede e degli altri Ordinarii, nè dei Superiori interni dell'Istituto.*

Art. 8: *Affinchè la giurisdizione degli Ordinari si contenga nei propri confini, è necessario distinguerla da quella potestà economica, la quale è interna ed essenziële a tutti gli Istituti, che hanno forma di società private o di collegi e che comunemente è chiamata dominativa o domestica. Tale potestà è tutta in mano dei Superiori interni dell'Istituto secondo i limiti e le norme che sono stabiliti nelle loro Costituzioni. Gli Ordinari non hanno il diritto di ingerirsi nell'esercizio di essa, se non per supplirne la negligenza, o per correggerne l'abuso, specialmente nell'atto della visita canonica.*

Art. 9: *Appartengono alla potestà economica tutti quegli atti che sono diretti all'interno regime dell'Istituto, purchè, o per se stessi, o per disposizione di diritto, non richiedano l'intervento della potestà di giurisdizione. Laonde*

(265) Non immerito ergo in prima parte nostri studii consideravimus relationes inter potestatem iurisdictionis Ordinarii loci *strictae* atque *late dictam* et potestatem Superiorum Religiosorum; v. n. VII, 1 et 2.

dovrà dirsi essere diritto dei Superiori interni dell'Istituto: curare l'interna disciplina a norma delle Costituzioni, imporre precetti anche in virtù di santa obbedienza, correggere con pene moderate e paterne [...].

Art. 10: *La visita canonica delle case di questi Istituti appartiene tanto agli Ordinari locali quanto ai Superiori interni. Questi le visitano in virtù della loro potestà dominativa, perchè fanno parte dei loro relativi Istituti; quelli le visitano in virtù della loro giurisdizione perchè non essendo esenti fanno parte delle loro rispettive diocesi. Gli uni e gli altri nella visita hanno il diritto d'inquisire, correggere ed emendare, su le persone, su gli uffici, sui luoghi e sulle cose tanto per la parte disciplinare quanto per la parte canonica.*

**3) Discussio Istius voti.** — Voti exhibiti a primo Consultore discussio coepta est in congregatione generali habita die 2 Martii 1900, cui aderant E.mi Parocchi, Vanutelli Seraph., Mocenni, Agliardi, Cretoni, Cassetta, Gruscha, Steinhuber, Pierotti, Gotti.

Ad nonum articulum, in cuius examine discussio expleta fuit, dicitur: « *Da dividersi in due parti, distinguendo le attribuzioni degli Istituti Diocesani da quelle degli Istituti soggetti alla S. Sede.* ».

In congregatione generali habita die 9 Martii 1900, cui praeter supracitados E.mos Patres, aderat Card. Di Pietro, aberat autem E.mus Parocchi, inter caeteras animadversiones ad art. 10, in fine, post verba « *per la parte canonica* », adiungendum proposuerunt: « *in quanto però gli Ordinari ristrettivamente alla parte di amministrazione strettamente diocesana, e non già a ciò che spetta alla amministrazione generale dell'Istituto.* ».

Eadem clausula proposita fuit pro art. 12.

**4) Votum secundl Consultoris.** — Alius consultor delectus ad eandem quaestionem illustrandam in sua relatione exhibita d. 18 Novembris 1899 in primis animadvertit in voto prioris consultoris perperam fieri crebras allegationes iuris antiqui, quia hoc ius ignorat fata et exigentias recentioris vitae religiosae. Dein, absque ulla haesitatione declarat condicionem Institutorum a votis simplicibus fore intolerabilem sine exemptione saltem partiali. Consequenter ad solvendam quaestionem de relationibus iuridicis Institutorum a votis simplicibus cum Ordinario loci proponit ut seponatur ius antiquum, etsi mitigatum a recentioribus decisionibus datis a S. Sede, secus, animadvertit Ill.mus Consultor non potest obtineri nisi « *une robe mal taillée* ». Agens autem de exemptione, monet ipsam non esse « *un blocco* », sed « *qualcosa di visibile secondo la volontà del Papa* »; insuper, asserit eam iam multos annos oriri praeterquam ex speciali decreto etiam ab articulis Constitutionum.

**5) Votum tertii Consultoris.** — In voto tertii Consultoris prae aliis animadversionibus hae quae sequuntur speciali mentione dignae sunt:

« *Nel determinare i diritti che competono agli Ordinari in questi Istituti, non possiamo appoggiarci esclusivamente alle Decretali e alle antiche Costituzioni Pontificie. La ragione è che i nuovi Istituti hanno natura molto diversa di quella*

degli Ordini o Case Religiose di altri tempi. Infatti, questi nuovi Istituti nè sono Ordini strettamente religiosi, nè enti semplicemente locali o diocesani. Quindi non si possono ad essi applicare nè tutte le disposizioni canoniche riguardanti i Regolari, nè le norme che ad istituti puramente diocesani convengono. I nuovi Istituti non limitandosi ad una sola diocesi, sono come universali; formando poi una sola Congregazione hanno unità d'enti collettivi; relativamente a ciascuna casa ammettono la distinzione d'ente individuale locale.

I diritti degli Ordinari e dei Superiori saranno determinati appunto da questa duplicità di rapporti dei nuovi Istituti. Ciascun Vescovo avrà giurisdizione sulle case della sua Diocesi, soltanto per ciò che riguarda la loro individualità locale. Ma non avrà giurisdizione alcuna sull'intera Congregazione ».

Insuper: « Per qualunque casa dei nuovi Istituti di voti semplici, l'Ordinario ha il diritto di visitare la chiesa, od oratorio pubblico, la sacrestia, i confessionali e di dare le opportune disposizioni.

In quanto alla parte disciplinare, distinguendo gli Istituti in 3 classi:

- 1) Istituti maschili di Sacerdoti,
- 2) Istituti maschili di Laici,
- 3) Istituti femminili,

lascierà la visita disciplinare ai rispettivi Superiori per gli Istituti di Sacerdoti.

Per i maschili laici e per i femminili si limiterà in genere ad investigare se la disciplina regolare sia osservata secondo le proprie Costituzioni di ciascun Istituto, etc.

« Anzichè fare ordinazioni, se vi sono abusi ne informerà i Superiori, e ove questi non provvedessero o non potessero provvedere, userà del suo diritto per gli Istituti non ancora lodati o approvati dalla S. Sede; per gli altri ricorrerà alla S. Sede medesimo [...] » etc.

Ex allatis documentis clare panditur mens Legislatoris; nempe Const. *Conditae a Christo* revera habenda est indubium propositum concedendi Institutis a votis simplicibus I. P. congruam exemptionem seu *intrinsicis* exigentiis horum Institutorum consentaneam.

Porro, ut pateat postrema progressio quae circa libertatem Religiosorum a votis simplicibus facta est in disciplina canonica inde a Const. *Conditae a Christo* ad Codicem I. C., praecipuas differentias recolimus inter utramque rationem.

#### X. — Potissimae differentiae inter disciplinam Const. « *Conditae a Christo* » ad disciplinam Codicis I. C.

Quae nuper diximus de momento Const. *Conditae a Christo* quoad libertatem Institutorum a votis simplicibus Iuris Pontificii facile subintelligi faciunt rationem sancitam in hac constitutione haud valde mutatum iri in normis Codicis I. C.

Revera, etsi et pro Congregationibus I. P. in Codice inducatur fundamentalis norma qua plenissimo sensu istiusmodi Instituta habentur ut verae religio-



nes, praecipuae tamen differentiae afficiunt Congregationes Iuris Dioecesiani.

Utriusque ergo classis Congregationum seorsim differentias inter rationem decretam in Const. *Conditae a Christo* et rationem inductam in Codice I. C., synthetice exponimus.

**a) quod attinet ad Congregationes I. D.:**

1) Differentia fundamentalis quae etsi directe respiciat figuram iuridicam Congregationum Iuris Dioecesiani, at indirecte agit et in ipsarum libertatem ab Ordinario loci, provenit ex iuridica agnitione condicionis religionum facta Institutis Iuris Dioecesiani, quam consequenter comitatur fundamentalis applicatio iuris religiosorum sanciti in Codice; e contra, in Const. *Conditae a Christo* de istis Congregationibus dicitur quod « una inductae sunt atque vigent Antisti tum sacrorum auctoritate » (266).

2) Circa foundationem novae domus extra dioecesim originis, dum Codex I. C. praecipit ut Ordinarius loci ubi est domus princeps « consensum sine gravi causa ne deneget » (can. 495, § 1), Constitutio absolute statuit has foundationes fieri non posse « nisi consentiente utroque Episcopo » (§ 1, IV).

3) Dum in Codice I. C. suppressio reservatur S. Sedi (can. 493), Constitutio ipsam remittit Episcopis in quorum dioecesibus sunt domus suppressandae congregationis » (§ 1, IV).

4) Cum usque ad *Motu Proprio* S. P. Pii X *Dei Providentis*, d. 16 Iulii 1906 (267) nihil de constitutionibus S. Sedi submitteretur occasione erectionis novarum congregationum, mutationes forte inducendae adhuc plane remittuntur iudicio Episcoporum in quorum dioecesibus sunt domus congregationis dioecesanæ (§ 1, VI), e contra, iure Codicis, quae subiecta fuerint Sanctae Sedi occasione erectionis novae congregationis nequeunt mutari ab Ordinariis locorum (can. 495, § 2).

5) Dum in Codice admissio ad novitiatum etiam quod attinet ad Congregationes I. D., reservatur Superioribus Internis (can. 543), Constitutio de congregationibus sororum ita loquitur ut videatur Episcopum ipsum hanc admissionem perficere (268).

**b) quod attinet ad Congregationes I. P.:**

1) In Const. *Conditae a Christo* nondum definitur natura iuridica harum congregationum (269).

(266) GASPARRI, *Fontes*, n. 644, p. 562.

(267) Pii X Acta, III (*Motu Proprio*, n. II, p. 142).

(268) « De puellis habitum religiosum petentibus, item de iis quae, probatione expleta, emissurae sint vota, Episcopus singulatim certior fiat: eiusdem erit illas et de more explorare et, nihil si obstet, admittere » (§ 1, VII); Cfr. can. 552, § 2: « et, si de pia eius ac libera voluntate plane constiterit, tunc aspirans poterit ad novitiatum vel novitia ad professionem admitti ».

(269) Cfr. LARRAONA in CpR. I, p. 171, nota 2. Attamen, in hac constitutione sodales

degli Ordini o Case Religiose di altri tempi. Infatti, questi nuovi Istituti nè sono Ordini strettamente religiosi, nè enti semplicemente locali o diocesani. Quindi non si possono ad essi applicare nè tutte le disposizioni canoniche riguardanti i Regolari, nè le norme che ad istituti puramente diocesani convengono. I nuovi Istituti non limitandosi ad una sola diocesi, sono come universali; formando poi una sola Congregazione hanno unità d'enti collettivi; relativamente a ciascuna casa ammettono la distinzione d'ente individuale locale.

I diritti degli Ordinari e dei Superiori saranno determinati appunto da questa duplicità di rapporti dei nuovi Istituti. Ciascun Vescovo avrà giurisdizione sulle case della sua Diocesi, soltanto per ciò che riguarda la loro individualità locale. Ma non avrà giurisdizione alcuna sull'intera Congregazione ».

Insuper: « Per qualunque casa dei nuovi Istituti di voti semplici, l'Ordinario ha il diritto di visitare la chiesa, od oratorio pubblico, la sacrestia, i confessionali e di dare le opportune disposizioni.

In quanto alla parte disciplinare, distinguendo gli Istituti in 3 classi:

- 1) Istituti maschili di Sacerdoti,
- 2) Istituti maschili di Laici,
- 3) Istituti femminili,

lascierà la visita disciplinare ai rispettivi Superiori per gli Istituti di Sacerdoti.

Per i maschili laici e per i femminili si limiterà in genere ad investigare se la disciplina regolare sia osservata secondo le proprie Costituzioni di ciascun Istituto, etc.

« Anzichè fare ordinazioni, se vi sono abusi ne informerà i Superiori, e ove questi non provvedessero o non potessero provvedere, userà del suo diritto per gli Istituti non ancora lodati o approvati dalla S. Sede; per gli altri ricorrerà alla S. Sede medesimo [...] » etc.

Ex allatis documentis clare panditur mens Legislatoris; nempe Const. *Conditae a Christo* revera habenda est indubium propositum concedendi Institutis a votis simplicibus I. P. congruam exemptionem seu *intrinsicis* exigentiis horum Institutorum consentaneam.

Porro, ut pateat postrema progressio quae circa libertatem Religiosorum a votis simplicibus facta est in disciplina canonica inde a Const. *Conditae a Christo* ad Codicem I. C., praecipuas differentias recolimus inter utramque rationem.

#### X. — Potissimae differentiae inter disciplinam Const. « *Conditae a Christo* » ad disciplinam Codicis I. C.

Quae nuper diximus de momento Const. *Conditae a Christo* quoad libertatem Institutorum a votis simplicibus Iuris Pontificii facile subintelligi faciunt rationem sancitam in hac constitutione haud valde mutatum iri in normis Codicis I. C.

Revera, etsi et pro Congregationibus I. P. in Codice inducatur fundamentalis norma qua plenissimo sensu istiusmodi Instituta habentur ut verae religio-

nes, praecipuae tamen differentiae afficiunt Congregationes Iuris Dioecesiani.

Utriusque ergo classis Congregationum seorsim differentias inter rationem decretam in Const. *Conditae a Christo* et rationem inductam in Codice I. C., synthetice exponimus.

**a) quod attinet ad Congregationes I. D.:**

1) Differentia fundamentalis quae etsi directe respiciat figuram iuridicam Congregationum Iuris Dioecesiani, at indirecte agit et in ipsarum libertatem ab Ordinario loci, provenit ex iuridica agnitione condicionis religionum facta Institutis Iuris Dioecesiani, quam consequenter comitatur fundamentalis applicatio iuris religiosorum sanciti in Codice; e contra, in Const. *Conditae a Christo* de istis Congregationibus dicitur quod « una inductae sunt atque vigent Antistitum sacrorum auctoritate » (266).

2) Circa foundationem novae domus extra dioecesim originis, dum Codex I. C. praecipit ut Ordinarius loci ubi est domus princeps « consensum sine gravi causa ne deneget » (can. 495, § 1), Constitutio absolute statuit has fundationes fieri non posse « nisi consentiente utroque Episcopo » (§ 1, IV).

3) Dum in Codice I. C. suppressio reservatur S. Sedi (can. 493), Constitutio ipsam remittit Episcopis in quorum dioecesis sunt domus suppressandae congregationis » (§ 1, IV).

4) Cum usque ad *Motu Proprio* S. P. Pii X *Dei Providentis*, d. 16 Iulii 1906 (267) nihil de constitutionibus S. Sedi submitteretur occasione erectionis novarum congregationum, mutationes forte inducendae adhuc plane remittuntur iudicio Episcoporum in quorum dioecesis sunt domus congregationis dioecesanæ (§ 1, VI), e contra, iure Codicis, quae subiecta fuerint Sanctae Sedi occasione erectionis novae congregationis nequeunt mutari ab Ordinariis locorum (can. 495, § 2).

5) Dum in Codice admissio ad novitiatum etiam quod attinet ad Congregationes I. D., reservatur Superioribus Internis (can. 543), Constitutio de congregationibus sororum ita loquitur ut videatur Episcopum ipsum hanc admissionem perficere (268).

**b) quod attinet ad Congregationes I. P.:**

1) In Const. *Conditae a Christo* nondum definitur natura iuridica harum congregationum (269).

(266) GASPARRI, *Fontes*, n. 644, p. 562.

(267) Pii X Acta, III (*Motu Proprio*, n. II, p. 142).

(268) « De puellis habitum religiosum petentibus, item de iis quae, probatione expleta, emissurae sint vota, Episcopus singulatim certior fiat: eiusdem erit illas et de more explorare et, nihil si obstet, admittere » (§ 1, VII); Cfr. can. 552, § 2: « et, si de pia eius ac libera voluntate plane constiterit, tunc aspirans poterit ad novitiatum vel novitia ad professionem admitti ».

(269) Cfr. LARRAONA in CpR. I, p. 171, nota 2. Attamen, in hac constitutione sodales

2) Constitutio praecipit ut Episcopus in cuius dioecesi habentur conventus seu *Capitula* Sororum ad munus assignationem, iis praesit per se vel alium, ut Apostolicae Sedis delegatus (§ 2, I); e contra, Codex hoc statuit tantummodo pro electione Antistitae Generalis (can. 506, § 4).

3) Dum Codex religionibus clericalibus quibuscumque agnoscit ut « constituendae novae domus permissio facultatem (secumferat) habendi ecclesiam vel publicum oratorium domui adnexum » (can. 497, § 2), Constitutio, nulla facta distinctione inter congregationes clericales et laicales, absolute praecipit ut Episcopi sit permittere aut prohibere « nova templa excitari, oratoria seu publica seu semipublica aperiri » (§ 2, III).

Ergo Codex I. C. revera « criterio const. *Conditae* in aliquibus corrigit, in pluribus expolit, et quidem favore Congregationum quibus nova non pauca concedit » (270).

## XI. — Conclusio.

Hucusque protractus sermo de evolutione libertatis decursu saeculorum religionibus concessae absolvi sane debet in consideratione praescriptionum Codicis I. C.; quod praestare curabimus in tertia parte huius studii, nempe in descriptione physiognomiae uniuscuiusque categoriae religionum quod attinet ad relationes iuridicas cum Ordinario loci.

Attamen, iam ex dictis patet quomodo libertas Monasteriis primum concessa ob exigentis regiminis interni, atque a normali evolutione violenter adducta per introductionem exemptionis localis, post Mendicantes denuo personalis, at adhuc via exemptionis stricte dictae, tandem post Concilium Tridentinum via exemptionis late dictae in normalem seu rationalem oeconomiam concessionis relata est, caeterum non excluso — at nunc tamquam apex concedendae libertatis — ipso privilegio stricte dictae exemptionis

Ita ergo magis magisque obtenta fuit harmonia iuris religiosorum cum tota disciplina canonica.

(Continuabitur).

SAC. AEMILIUS FOGLIASSO, S. S.

Congregationum a votis simplicibus iam vocantur *religiosi*; Cfr. § 1, III: Praeterea Episcopi *religiosarum* domus, ubi » etc. Insuper, in eadem Constitutione, S. Cong. EE. et RR. iam appellatur *Consilium Episcopis et Religiosorum ordinibus praepositum*; Cfr. § 2, VII, VIII, XI (ut animadvertit ipse LARRAONA in CpR., I, p. 210, et nota 5; ubi vero mendose, § 2, IX pro § 2 XI allegatur). Tandem, creatio Congr. negotiis Religiosorum Sodalium propositae (Const. *Sapientis Consilio*, 29 Jun. 1908), iam aliquo modo fuit « *indice della raggiunta e raggiungenda unità di disciplina canonica dei Religiosi* » (LA PUMA, *Evoluzione del Diritto dei Religiosi da Pio X a Pio XI*, in « *Acta Congressus Iur. Intern.* IV, p. 200).

(270) LARRAONA, *De potestate dominativa publica*, n. 11, d. p. 156.



## IL FINE DELL'EDUCAZIONE

### SECONDO I PRINCIPI DI S. TOMMASO

Il problema educativo offre aspetti diversi alle esigenze scientifiche ed apre perciò campi differenti alle indagini dei pedagogisti: aspetti che non sono ancora del tutto conosciuti, esigenze che non sono ancora soddisfatte, indagini non per anco giunte ad una felice soluzione.

Sono tre principalmente gli aspetti che si presentano all'investigazione dello studioso di pedagogia: l'aspetto *antropologico* o la conoscenza del soggetto dell'educazione; l'aspetto *metodologico* o la conoscenza del « processus » educativo; l'aspetto *teleologico* o la conoscenza dei fini dell'educazione.

Di questi tre il meno conosciuto e scientificamente fissato è appunto quello dei fini dell'educazione; non già per mancanza di indagini, ma piuttosto per la molteplicità, la diversità e l'indeterminatezza delle conclusioni. Che anzi si deve dire essere questo forse l'aspetto più dibattuto e più discusso del problema educativo. Con ragione il Buyse afferma che « in questa questione uno si sente sballottato in una vera confusione di sistemi: si è travolti in un vero groviglio di teorie contraddittorie: *tot homines tot sententiae* » (1).

#### I.

#### MOLTEPLICITA', DIVERSITA', INDETERMINATEZZA DEI CONCETTI TELEOLOGICI

La questione dei fini dell'educazione, o, più precisamente, del fine dell'educazione è una di quelle che non possono restare coinvolte nella mischia di altre idee e di altri problemi o nella penombra di una conoscenza implicita, in-

(1) « On se sent ici ballotté dans une entière confusion de systèmes; on souffre d'errer dans le maquis des théories contradictoires; *tot homines, tot sententiae* ». RAYMOND BUYSE, *L'expérimentation en Pédagogie*; Edit. Lamertin, Bruxelles 1935, pag. 20.

voluta, imprecisa. Non comprendiamo infatti come si possa realmente procedere avanti in una discussione scientifica del problema educativo senza risolvere questa che è la principale questione della sua non semplice nè chiara problematica; come si possa scrivere rassegnatamente — come del resto fanno alcuni autori moderni — che la questione dei fini dell'educazione è una questione oscura, insolubile, « che ogni indagine rivolta a fissare i fini dell'educazione è votata a fallimento »; e come ci si possa accontentare di registrare la grande disparità di opinioni senza venire ad una soluzione chiara e concreta.

Comprendiamo invece benissimo perchè l'Herbart, per es., volendo finalmente dare una forma che egli credette scientifica, nel suo vero e pieno senso, al problema educativo, intitolasse l'opera sua: « *Pedagogia generale dedotta dal fine dell'educazione* » (2).

### 1. - Ragioni di questa diversità.

Vien subito fatto di domandarci perchè in una questione di tanto interesse e di importanza così decisiva, in teoria e in pratica, per tutta la concezione del problema pedagogico, vi sia ancora tanta diversità di pareri e tanta varietà di dottrine. La ragione o le ragioni, sono di certo cosa non molto facile ad indicarsi.

Non crediamo però di andar molto fuori dal tracciato assegnando le seguenti cause:

a) Prima di tutto la diversità del *concetto stesso di educazione*. È purtroppo molto nota agli studiosi di pedagogia la varietà stragrande delle definizioni con le quali si suole esprimere la realtà stessa del fatto educativo. Molti sono gli autori che impressionati da questa varietà ed indeterminatezza hanno perduto anche qui il coraggio di venire ad una precisa e concreta definizione. Il Resta, per es. (3), nel suo lavoro *Filosofia dell'educazione*, accenna a « definizioni eccezionalmente numerose ». E la differenza non sta certamente solo nelle parole e neppure nei soli concetti, ma negli aspetti differenti focalizzati da quelli che hanno tentato definire un fatto così complesso perchè così aderente alla realtà della vita umana com'è l'educazione. Come ben dice la Vanni Rovighi (4), la natura umana subisce « un torto ogni volta che la si vuol assoggettare a classificazioni ».

(2) L'opera scritta nel 1806 mentre l'Herbart era professore straordinario all'Università di Gottinga, ha per titolo: « *Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet* - Pedagogia generale dedotta dal fine dell'educazione ». A quest'opera tenne dietro quest'altra: « *Umriss pädagogischer Vorlesungen* - Disegno di lezioni di pedagogia », pubblicata nel 1835. Di ambedue si hanno traduzioni italiane. Cfr. per esempio: G. F. HERBART, *Pedagogia generale dedotta dal fine dell'educazione*; traduz., introd. e note a cura di M. A. ZOCCOLETTI; Edit. Cedam, Padova, 1947. Idem, a cura di A. SALONI; Paravia, Torino, 1926. — G. F. HERBART, *Disegno di Lezioni di Pedagogia*, trad. e note a cura di G. MARPILLERO; Edit. Sandron, Milano.

(3) RAFFAELE RESTA, *Filosofia dell'Educazione*, vol. I: L'educazione come legge dalla persona; Edit. Cedam, Padova, 1943, pagg. 8-9.

(4) VANNI ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, vol. I; Edit. Carlo Marzorati, Como, s/d, pag. 20.

Un altro motivo di questa differenza di definizioni, non sempre percepita da molti, è che alla parola *educazione* corrispondono due realtà distinte e differenti: una è l'educazione *da farsi* e l'altra è l'educazione *fatta*. Molti autori non facendo questa distinzione, usano il termine promiscuamente con iscapito della chiarezza. Così l'hanno usato già fra gli antichi Aristotele e lo stesso Platone (5).

Tra i molti aspetti del problema educativo e perciò tra le molte concezioni della stessa educazione, noi qui richiamiamo l'attenzione sopra i due seguenti, i quali hanno più stretto rapporto e influiscono più sostanzialmente nella determinazione dei fini.

1) Si può concepire l'educazione come un'*attrezzatura*, un *rifinimento*, un'ultima mano data all'essere umano, per fargli acquistare la capacità piena di agire e di vivere da uomo. In questo senso è giusta ed esatta, anzi strettamente filosofica la definizione semplice e breve « *educazione è la formazione dell'uomo* »; dove la *formazione* fa da genere prossimo e il restrittivo *dell'uomo* da differenza specifica. Così s'intende la nota definizione di Kant: « l'uomo si fa uomo per l'educazione »; oppure la frase un po' oratoria del Dupanloup: « Ah! les hommes! C'est Dieu qui les donne, mais c'est l'éducation qui les fait! » (6).

2) Altri invece concepiscono l'educazione come un *esercizio perenne di attività*, pure eminentemente umana, cioè cosciente e libera e già soggetta allo stretto rapporto di vera moralità, nella quale l'uomo dimostri e impieghi tutta la sua capacità di uomo e adempia quel compito e quella missione, di vocazione e di vita, che gli spetta nell'universo. Una educazione così, più autonoma che eteronoma, si verificherebbe allora in tutti gli atti della vita umana e durerebbe certamente tutta la vita o, come ha già scritto qualcuno, « la prima azione dell'uomo infante in fatto di educazione sarebbe uguale all'ultimo sforzo dell'uomo adulto e già moribondo! ».

Ognuno vede di leggeri come nel giro di queste sole due concezioni il concetto teleologico del problema educativo sia non solo seriamente impegnato ma diversamente compromesso.

Se infatti l'educazione è un'*attrezzatura*, un *rifinimento* dell'essere umano,

(5) Questo risulta dalle opere dell'uno e dell'altro, dai concetti pedagogici espressi soprattutto nel *De Repubblica* e nel *De Legibus* di Platone e nel *Politicon* di Aristotele. Alcuni autori ricavano delle vere definizioni, come questa bellissima, di educazione *già compiuta*, riportata dal Resta (*Filosofia dell'Educazione*, ediz. cit., pag. 9) come « posta da Platone nella *Repubblica*, lib. III, XIII », che noi non abbiamo trovato nè nel luogo indicato nè in altro prima o dopo, ma che realmente è conforme ai concetti pedagogici di Platone: « *L'educazione è la virtù perfetta che insegna a far uso legittimo del piacere e del dolore e che per tutto il corso della vita ci fa abbracciare o aborreire quello che merita il nostro amore o la nostra avversione* ». Il Rayneri invece cita (*Della Pedagogica*, ediz. cit., pagg. 13-14) la seguente, come ricavata dal *De Legibus*, lib. I e che esprimerebbe l'educazione *da farsi*: « *L'essenza dell'educazione consiste nel condurre per vie del diletto l'animo del fanciullo ad amare ciò che, divenuto adulto, lo farà uomo perfetto nel genere di vita che avrà ad abbracciare* ».

(6) E. KANT, *Della Pedagogia*, Introduzione; Ediz. del Rinck, Milano, 1808. « Or, les hommes, sans doute c'est Dieu qui les donne: mais, Dieu voulant ainsi, c'est l'Edu-cation qui les fait! ». Mgr. DUPANLOUP, *De l'Education*, Tome I, Introd., pag. VII; Edit. Tèqui, Paris, 1928.

come molto bene ha inteso Aristotele (7), allora il fine dell'educazione sarà raggiunto quando si raggiunge, quando si verifica questo raffinamento, quest'attezzatura. Se invece l'educazione è il perfezionamento perenne ed indefinito dell'uomo durante tutta la sua vita, allora veramente non si potrebbe più parlare di una fissazione e concretizzazione di fini, come pensano coerentemente molti altri autori. Il problema teleologico educativo non avrebbe nessuna soluzione concreta e determinata, fuori di questa tendenza sconfinata e costante al perfezionamento dell'individuo umano e non si potrebbe veramente parlare di un raggiungimento, di un acquisto definitivo e totale, perchè, come anche molto bene insegna l'Angelico: « *illud quod est in augeri non potest esse perfectum* » (8).

b) Un'altra causa della divergenza nella presente questione, è la diversità nel concetto di *pedagogia*. Intesa la pedagogia, non già come la stessa educazione, senso questo più primitivo, ma nel senso già più elaborato di una qualunque sintesi teorica dell'educazione, ciò che dopo il Rosmini (9) meglio si chiamerebbe *pedagogica*, è certo che dalla determinazione della natura e dell'estensione di questa sintesi dipende molto la fissazione teoretica del problema teleologico dell'educazione.

Ora è purtroppo risaputo quanta diversità di concezioni di *pedagogia* o *pedagogica* esiste, come sintesi teoretica dell'educazione. Queste concezioni vanno dall'identificazione della Pedagogia con la Filosofia, attingendo così ed abbracciando tutta la sfera del più alto e più universale grado dell'umana conoscenza, come sostengono per es. gli idealisti, fino all'infimo grado che si dice ancora conoscenza scientifica ed è una semplice e pura tecnica o arte dell'educare, come sostengono molti altri.

È chiaro che, stando solo, per es., a queste due concezioni più estremiste, si verrebbe a concludere che la determinazione del fine educativo, nel caso di una pedagogia-filosofia, dovrebbe essere concettualmente fissato e determinato in piano filosofico come *causa finale* dell'azione educativa. Nel secondo caso di una pedagogia semplice arte o tecnica, il problema dei fini e la sua discussione e determinazione teorica esula a buon diritto dalla competenza dell'artista o del tecnico, il quale lo dovrà bensì conoscere, ma lo ha già fissato in anticipo e cerca solo il modo migliore di raggiungerlo praticamente e renderlo oggettivo e reale.

(7) Questo concetto più che concretizzato in una frase lo si vede come diluito in tutta la trattazione pedagogica di Aristotele. Si legga per esempio alla fine del cap. 15 del lib. VII del *Politicon*.

(8) « ...illud quod est semper in augeri, non potest esse perfectum » (Sent. lib. 3, dist. 29, q. 1, a. 8 ad 2um).

(9) Dice il Rayneri: « La Pedagogica è la scienza dell'educazione umana. Giova distinguerla dalla pedagogia che è l'educazione stessa, come viene indicato dall'etimologia del vocabolo. Passa fra loro la stessa differenza ch'è fra scienza ed arte. Versa l'una nel pensiero, ed è un sistema di cognizioni; l'altra nell'opera ed è un sistema di azioni; ma sono necessarie al mutuo loro compimento ». Ed in nota a piè di pagina: « Il primo scrittore italiano che a nostra cognizione abbia adoperato il vocabolo *Pedagogica* per indicare esplicitamente la scienza dell'arte dell'educazione è Antonio Rosmini ». G. B. RAYNERI, *Della Pedagogica*, cap. 1, pagg. 1-2; Ediz. Grato Sciolto, Torino, 1877.



Lo stesso press'a poco si dovrà dire delle altre ipotesi di una pedagogia concepita come scienza puramente *descrittivo positiva*, di una pedagogia puramente *storica* o di una pedagogia ancora *razionale e speculativa*, ma infrafilosofica e soprascientifica, poichè non sarebbe solo scienza positivo-descrittiva di fenomeni e leggi che regolano l'educazione, ma sistema di principi dedotti dalla filosofia dell'educazione.

c) Una terza causa si può ancora trovare nel *concetto stesso di Filosofia*. Non nel senso e in ragione di una pretesa identità fra Filosofia e Pedagogia, ma invece nel senso, che a noi pure sembra imperioso e inevitabile, di una stretta e necessaria dipendenza di una qualche sintesi razionale speculativa pedagogica dalla sintesi generale e superiore che si fa in campo filosofico. « La pedagogia, ha detto anche molto bene il De Hovre (10), dipenderà sempre da una filosofia ». Ora riconoscendo pure tutto il valore della scienza filosofica, regina e madre di tutte le altre scienze, bisogna pur confessare che il concetto stesso di filosofia non è ancora neppure esso fissato e definito in modo da tutti accettabile ed accettato. « Il più grande problema della filosofia, ha detto il Windelband (11), è sapere che cosa sia la filosofia stessa ».

Anche da ciò proviene la grande diversità delle concezioni filosofiche. Poi vengono i sistemi. Ciascuno concepisce in una maniera differente il mondo, l'uomo, la vita, Dio. Da queste diverse concezioni nascono le diverse concezioni pedagogiche.

Fermiamoci un momento nel solco dei soli tre più contrastanti e tradizionali. Il materialismo, positivista o monista che sia, l'idealismo apriorista e il così detto realismo che fa capo ad Aristotele e a S. Tommaso.

Facilmente si vede quali siano in questi casi le sorti della Pedagogia, soprattutto quanto ai suoi fini, posto che essa sempre dalla Filosofia ha da ricevere la sua determinazione teleologica generale.

Uno sarà il fine assegnatogli dal materialismo o dal positivismo, anche nella forma più elaborata e quasi filosofica non solo di A. Comte, ma anche, per es., di un Stuart Mill con la sua « Etologia » (12); l'altra sarà la finalità che al processus educativo assegnerà l'idealismo di un G. Gentile, altra finalmente sarà nella concezione aristotelico-tomista dell'uomo, della vita, delle azioni e dei destini umani.

Se ogni pedagogia, come ha detto il Maritain (13), « adora un Dio », questa

(10) Cfr. DE HOVRE, *Essai de Philosophie pédagogique*, ediz. cit., Introduction, passim.

(11) « Das erste philosophische Problem ist heute die Philosophie selbst als Problem: Was will und soll was war und ist sie? ». W. WINDELBAND, *Zur Einführung i. d. Philosophie der Gegenwart*, 1913.

(12) «... ainsi se forme une science à laquelle je proposerai de donner le nom de Ethologie ou science du caractère...»

... la science qui correspond à l'art de l'éducation, au sens le plus large du terme, en y comprenant la formation des caractères nationaux ou collectifs aussi bien que les caractères individuels ». JOHN STUART MILL, *Système de Logique*, vol. 2, 5<sup>e</sup> edit.; F. Alcan, Paris, 190, Livr. VI, Chap. V, § 4, pagg. 456-7.

(13) « Il n'y a pas de pédagogie neutre: ou bien elle n'est pas neutre; ou bien, elle n'est pas pédagogie. Tout pédagogue adore un dieu: Spencer la nature, Comte l'hu-

divinità avrà culto e religione diversa e assegnerà ai suoi adoratori, come fine delle loro azioni e della loro vita, un destino anche diverso. E questo anche nel caso in cui questi diversi *dei* siano solo « sosie delle divinità », surrogati di Dio », come direbbe I. Giordani (14), adorati nel mondo col nome di Piacere, Danaro, Potere, Onore, Gloria.

Se conferma del valore di una filosofia è la sua fecondità pedagogica, come oggi si suol dire (15), si vede chiaro come questa pedagogia nasca già improntata alle fattezze e sembianze della madre-filosofia dalla quale proviene. Questo soprattutto nella questione dei fini.

d) Da ultimo una quarta ragione che ci sembra ancora influire molto sulla diversità dei fini dell'educazione, anche se assegnati totalmente ed esclusivamente dalla filosofia, come vogliono certuni, è la *diversità dei settori*, per così dire, del punto di inserzione diretta ed immediata del problema educativo nella sintesi generale del problema filosofico dell'universo. Ora è risaputo come la filosofia, una ed organica, offre tuttavia delle vere diversità di aspetti e di oggetti, più particolari.

San Tommaso, commentando Aristotele (16), schiude alla sapienza quattro campi di ricerche e di contemplazioni chiamati da lui i quattro ordini: l'ordine *fisico-metafisico* ossia ontologico, che egli chiama *Philosophia naturalis*, l'ordine *logico* che egli chiama *Philosophia rationalis*; l'ordine *etico* denominato *Philosophia moralis* e assegna ancora un quarto ordine, *il dominio dell'arte*, che poi alcuni altri autori hanno chiamato *ordine estetico* (17). È noto come forse basandosi anche su questa distinzione, che risponde del resto a tutte le esigenze dello scibile filosofico, molti autori hanno più o meno diviso o distinto, la filo-

manité, Rousseau la liberté, Freud le sexuel, Durkheim et Dewey la société, Wundt la culture, Emerson l'individu... ». J. MARITAIN, *Préface* all'op. cit. de De Hovre.

(14) Cfr. per esempio, passim: J. GIORDANI, *Segno di contraddizione*, Morcelliana, Brescia, 1941; idem, *Il sangue di Cristo*, Morcelliana, Brescia, 1940.

(15) Il Dilthey ha scritto: « L'ultima parola del Filosofo è la Pedagogia, poichè ogni speculazione deve servire all'azione. Fioritura e finalità di ogni vera Filosofia è la Pedagogia nel suo senso più largo: teoria della formazione dell'uomo ».

(16) « ... sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem... Ordo autem *quadupliciter* ad rationem comparatur. Est *quidem* ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu puta cum ordinat conceptus suos ad invicem, et signa conceptuum, quia sunt voces significativae. Tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo.

Et quia consideratio rationis per habitum perficitur, secundum hos diversos ordines quos proprie ratio considerat, sunt diversae scientiae. Nam ad *philosophiam naturalem* pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat sed non facit; ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et metaphysicam. Ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad *rationalem philosophiam*, cuius est considerare ordinem partium orationis ad invicem, et ordinem principiorum ad invicem et ad conclusiones. Ordo autem actionum voluntariorum pertinet ad considerationem *moralis philosophiae*. Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam pertinet ad *artes mechanicas*. S. THOMAS AQUINAS, *In Decem lib. Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*; Edit. Marietti, Torino 1934 I, 1-2.

(17) Cfr. per esempio: D. MERCIER, *Cours de Philosophie*, Louvain; Edit. Inst. Super. de Philosophie, 1922; D. BARBEDETTE, *Philosophia scholastica*; Edit. Berche et Jagis, Paris, 1939 - N. MONACO, S. J., *Praelectiones Philosophiae*, Lib. Univ. Greg., Roma, 1928.

sofia nelle varie trattazioni della *Logica*, della *Metafisica* propriamente detta, della *Morale*, e alcuni ancora aggiungono dell'*Estetica* (18).

Ora a ognuno di questi settori, secondo le diverse opinioni dei pedagogisti, fa capo la Pedagogia. Alcuni, e sono i più, la fanno dipendere del tutto dall'*Etica* e dicono che la Pedagogia sia una scienza nettamente *morale* e dall'*Etica* non si distingue se non come una parte si distingue dal tutto. Altri la fanno dipendere piuttosto dall'*Antropologia* e soprattutto dalla *Psicologia razionale e sperimentale* (19). Non manca chi la faccia persino dipendere direttamente e sostanzialmente dall'*Estetica*, sia come sintesi scientifica come la concepisce E. Weber (20), o remotamente come l'ha concepita Herbart (21). Questo stesso autore, come si sa, concepisce la Pedagogia basata sull'*Etica* e sulla *Psicologia*, intesa come l'ha intesa lui, e derivanti ambedue dall'*Estetica*. È risaputo come qui in Italia, tra i Pedagogisti del gruppo fiorentino e piemontese, il Rayneri, per es., la faccia dipendere dall'*Etica* (o Teletica) ed altri, come il suo successore nella cattedra di Torino, l'Allievo, la faccia derivare dall'*Antropologia*, e come poi Vidari che gli successe nell'insegnamento universitario ritorni decisamente alle origini etiche (22).

(18) È noto come non siano ancora d'accordo gli autori circa la *divisione* della Filosofia. Non solo quanto all'ordine di successione dei trattati, ma soprattutto quanto al loro grado di astrazione e perciò alla loro posizione epistemologica. Dopo Leibnitz e Wolf prevalse l'antica divisione che comincia dalla conoscenza più astratta per venire alla più concreta e sensibile; altri preferiscono in senso inverso cominciare dal più concreto e sensibile per finire al più astratto. Ad ogni modo, la quadruplici divisione tomista si risolve, modernamente, in generale, nella *Logica*, alla quale aggiungono la *Critica*, *Cosmologia*, *Psicologia*, *Ontologia*, *Teodicea* e *Morale* ed alcuni aggiungono ancora l'*Estetica*. Questi trattati poi vengono presi in ordine diverso a seconda dei vari autori. A noi pedagogisti interessa solo tenerli presenti per vedere dove vada ad inserirsi la nostra Pedagogia.

(19) Il DE LA VAISSIERE la fa addirittura una parte della *Psicologia*: « La Psychologie individuelle dynamique a pour partie importante la Pédagogie qui recherche les moyens dont l'éducation doit se servir pour éclairer les esprits ou pour former les caractères et le gouvernement de soi-même ». DE LA VAISSIERE, *Psychologie Expérimentale*, Beauchêne, Paris, 6e édition, 1926, pag. 349, n. 99.

(20) ERNST WEBER, *Aesthetik als päd. Grundwissenschaft* (I ediz., 1907, II 1926); SCHRETZEUMAYER, Dr. E. Weber, *Aesthetik als Grundwiss. in Jahrbuch des Vereins für vösl. Pädagogik* (1908). Cfr. J. SPIELER, *Lexicon der Päd. der Gegenwart* (Edit. Herder, Freiburg in B., 1932, vol. II, art. E. Weber).

(21) Per HERBART la Filosofia è « l'elaborazione dei concetti di tutte le altre scienze ». Essa comprende la *Logica*, la *Metafisica* e l'*Estetica* che è « la conoscenza della realtà in rapporto alla persona umana alla luce del bello e del brutto, del lodevole e del biasimevole ». Essa dà origine a varie dottrine (*Kunstlehre*) tra le quali viene anche l'*Etica* « che è dottrina delle leggi e dei loro rapporti necessari ». Nel territorio dell'*Etica* nasce la *Pedagogia*: « L'*Etica*, o dottrina della virtù, ha bisogno della conoscenza dell'uomo e diventa tanto più praticamente applicabile quanto più accoglie in sé parte dell'esperienza, parte dell'intendimento teoretico della natura dell'uomo; quindi la sua dipendenza dalla *Psicologia*, e, indirettamente, dalla *Metafisica* ». Ora è appunto l'*Etica* che « col sussidio della psicologia e dell'esperienza trova applicazione tanto allo stato quanto all'individuo, in specie alla gioventù. Così la *Pedagogia* e la *Politica* sono i due rami principali dell'*Etica* » Cfr. F. HERBART, *Introduzione alla Filosofia*, § 3°.

(22) Cfr.: G. A. RAYNERI, *Della Pedagogica* (ediz. cit.), pagg. 23-24; G. ALLIEVO, *Studi pedagogici* (ediz. cit.), pagg. 4-47; GIOV. VIDARI, *Elementi di pedagogia* (1916), *Teoria dell'educazione* (1918). Cfr. fascicolo « In memoriam », articolo del prof. G. SOLARI, pagg. 22-24.

Basta pensare agli aspetti diversi della riflessione filosofica in campo ontologico, logico, etico o estetico per trovare subito la ragione perchè una pedagogia che da uno di essi deriva, sia anche diversa nei riguardi della sua teleologia.

e) Si potrebbero ancora aggiungere, uscendo un po' fuori dal campo filosofico, tutti i concetti pedagogici che fan derivare e non senza ragione il problema educativo dalla *concezione religiosa della vita*, e di conseguenza da una qualunque sintesi scientifico-speculativa di questo stesso problema religioso. Si avrebbero dunque qui tante pedagogie diverse, teleologicamente diverse, quante sono le varie teologie create da queste diverse concezioni religiose.

Per ciò che spetta alla Teologia cristiano-cattolica non sono pochi gli autori che considerano la Pedagogia come una scienza veramente teologica. Così specialmente alcuni autori tedeschi, e il Woroniecki ed il Maritain più vicino a noi (23). In questa linea di idee quasi tutti gli autori cristiano-cattolici assegnano come fine specifico dell'educazione cristiana (quella che a tutti incombe, per esigenza storica e filosofica prima ancora che dogmatica), *il conseguimento dei destini eterni dell'uomo*, secondo la concezione cristiana della vita.

Dall'indicazione di queste sole cinque cause si spiega sufficientemente, a nostro avviso, la grande diversità, per non dire senz'altro confusione, che purtroppo regna e continuerà a regnare nel dominio della teleologia pedagogica.

Almeno ciascuno, conservando pure il suo punto di vista religioso, filosofico o pedagogico, avesse dei fini dell'educazione un'idea esatta, chiara e debitamente armonizzata con tutti gli altri problemi che costituiscono il fatto dell'educazione dell'umanità, ma purtroppo non è così. Questo, secondo noi, è necessario, non solo per una qualsiasi chiara e coerente concezione del problema educativo, ma anche per salvare la logica interna del proprio sistema. Questo è pure il motivo che ci spinse a meditare lungamente su questo problema ed a scrivere queste modeste considerazioni.

## 2. Precisazioni del concetto di fine educativo

Non si può procedere sicuramente nello studio del problema teleologico dell'educazione senza venire ad alcune precisazioni dello stesso concetto di « fine », il quale appunto perchè applicato all'educazione, problema così com-

(23) «...vera pedagogia extruenda est ut pars integrans totius systematis philosophico-theologici St. Thomae». H. WORONIECKI, *O. P. Xenia Thomistica*, I, 451 ss.

« Si la conception de l'homme, de la vie et de la culture humaines et de leurs fins est le centre même de toute pédagogie — car l'homme n'est pas seulement un être de nature, il est appelé à une fin surnaturelle et se trouve de fait dans l'état de nature déchue ou de nature réparée — il faut dire hardiment qu'il n'est pas de science pédagogique vraiment complète (comme de science politique, vraiment complète) que rattachée et subordonnée à la théologie : l'existence ou la non-existence du péché originel et de *vulnera naturae* n'est pas une question de peu d'importance pour la pédagogie. Comme science pratique intégrale de la formation de l'être humain, elle est une discipline théologique ». J. MARITAIN, Prefazione all'opera del DE HOVRE, *Essai de Philosophie Pédagogique*, pag. X.



plesso e così pieno ed esuberante di vita e di azione, offre degli speciali rapporti teleologici con la stessa vita ed azione umana.

Il fine, lo dice la Scuola, « è ciò per cui uno agisce », « *id cuius gratia aliquid fit* ». I filosofi poi praticamente lo identificano col concetto di causa finale: una delle due cause dette estrinseche di un fatto o di un'azione. Quando questa azione è l'educazione, a ragione il pedagogista deve chiedersi se l'elemento *fine* si trovi dentro di questa stessa azione oppure fuori di essa; se cioè il fine dell'educazione sia costituito e inserito nei fattori della stessa azione educativa (educazione *da farsi*, educazione *in fieri*) oppure fuori di questa azione educativa, oltre, dopo il suo effettuarsi (educazione *già fatta*, educazione *in facto esse*). E non vale qui subito osservare che il fine, *quod est primum in intentione*, segua e accompagni sempre lo svolgersi dell'operazione, come luce, come guida, come meta da raggiungere, benchè sia solo raggiunto, sopravvenga solo a operazione compiuta, *ultimum in executione*.

Quello che qui importa è vedere se in una sintesi pedagogica dell'educazione, nella quale si studino tutti gli elementi del problema educativo, il fine sia un elemento che emerga dai fattori stessi di questa sintesi oppure sia uno di quei principi che si presuppongono e danno inizio ed esistenza a questa stessa sintesi, se cioè il problema teleologico dell'educazione appartenga di fatto e di diritto alla sintesi pedagogica, oppure sia da cercarsi fuori di questa sintesi; se sia un problema pedagogico o un problema filosofico.

Non mancano autori che lo dicono senz'altro problema propriamente ed esclusivamente filosofico. Il Claparède ha scritto (24) che la Pedagogia riceve il suo fine tale qual è senza discuterlo, senza misurare la sua portata. Il Dewey (25) sembra pretendere di trovarlo non in qualche concetto (« ipotesi ») filosofico, ma nelle condizioni particolari di ciascun educando e nella pratica dell'educazione. Per lui il fine non è dato dalla filosofia ma dalle scienze positive che concorrono alla soluzione del problema educativo: dipende dalle condizioni personali di ciascun educando, è molteplice e vario com'esso, e come tale, a buon diritto, sfuggirebbe alla concezione scientifica e filosofica.

Conviene dunque chiarire, benchè brevemente, per quanto possibile, tutta questa questione.

(24) Dice il Claparède, trattando il problema teleologico dell'educazione in una pedagogia puramente scientifica, sperimentale, « che essa mira ad un fine dato, che essa, cioè, assume senza discutere o valutare ». CLAPARÈDE, *Psicologia del fanciullo e Pedagogia sperimentale*, Ediz. Speroni, Pavia, 1912, pag. 36.

(25) Dice R. BUYSE, nell'opera citata, pag. 20: « J. DEWEY a loyalement reconnu que "aucune science ne peut se former sans l'aide de la philosophie qui fournit les idées générales servant d'hypothèses (sic) instruments précieux dans toute recherche scientifique". Seulement quand il veut préciser le rôle spécifique de la philosophie de l'éducation dans le domaine éducatif, il n'admet pas la distinction si claire qui veut que la philosophie "détermine les fins" tandis que la science "précise les moyens à employer pour y attendre" parce que d'après lui cette distinction permettrait de croire que la philosophie impose à la pratique éducative des fins choisies *en dehors d'elle*. Or dans son opinion "c'est la pratique qui détermine les fins de l'éducation". E cita J. DEWEY, *The Sources of Education*, pagg. 55-56.

a) *Fine dell'educazione e perfezione educativa.*

Si sogliono indicare tre fasi, almeno concettuali, del problema educativo. Il Rayneri (26), molto bene le ha espresse e chiarite distinguendo *perfettibilità*, *perfezionamento*, *perfezione*; e parallelamente, si potrebbe distinguere, come specie nel genere, *educabilità*, *educamento* (27), *educazione*. Ora non è nè ozioso nè cavillazione teoretica il domandarsi in quale delle tre fasi incida l'azione educativa. E noi rispondiamo, con tutti, che certo l'azione educativa non è l'*educabilità*, che è esigenza o carenza di educazione ed allo stesso tempo possibilità di acquistarla; non è del pari l'*educazione*, come perfezione già acquistata. Resta solamente che sia l'«*educamento*», ovvero (per mancanza di uso corrente, nella lingua italiana, di questa parola che verrebbe qui molto a proposito a dissipare un equivoco grave e nefasto), *l'educazione in atto*, *l'educazione da farsi, in fieri*, come dice la Scuola.

Ora il fine dell'educazione come elemento estrinseco (causa finale) incide nell'*educamento* e nell'*educabilità* come ideale, intenzionale, ma di fatto e di diritto, come realtà storica (causa formale) si trova soltanto nella terza fase, cioè nell'educazione già fatta, già compiuta, perfezione acquistata (28).

b) *Fine prossimo e fine remoto dell'educazione.*

Ponendo questa distinzione tra *fine prossimo* e *fine remoto* nell'educazione, non vogliamo per nulla riferirci alla distinzione testè fatta di *fine in intenzione* e *fine in executione*, uno dentro dell'azione educativa, l'altro fuori e dopo di essa, educazione fatta, compiuta. Vogliamo piuttosto, mantenendo i concetti tradizionali, chiarire anche qui la distinzione di fini immediati, diretti, prossimi dell'educazione e fini remoti, ultimi del fatto educativo.

Ognuno vede come questa distinzione sia interessante alla dilucidazione del problema di cui ci occupiamo. La diversità di pareri e confusione di idee a cui abbiamo fatto allusione all'inizio di questo studio, proviene non poco dalla mancanza di chiarezza nel distinguere questi due ordini di fini. Si parla indistintamente di fine immediato e di fine ultimo dell'educazione senza veruna

(26) « Se noi cerchiamo qual sia il concetto fondamentale che il senso comune annette al vocabolo *educazione*, troveremo esser quello di *perfezionamento*. Quindi si può ricavare una prima definizione di essa dicendola: un sistema d'azioni o l'arte con cui si promuove il perfezionamento umano. Ma a compiere questo primo concetto di educazione è necessario distinguere l'idea di perfezionamento dalle idee affini di *perfettibilità* e di *perfezione*, colle quali vien talvolta confusa. La *perfettibilità* è la potenza onde gli esseri creati sono forniti da Dio, di raggiungere la perfezione. Il *perfezionamento* è il complesso degli atti coi quali un individuo va accostandosi indefinitamente al tipo secondo cui Dio l'ha foggato, ossia alla sua destinazione. La *perfezione* è lo stato finale a cui perviene o può pervenire per via del suo perfezionamento ». G. A. RAYNERI, *Della Pedagogica*, Edit. Grato Scioldo, Torino, 1877, pag. 2.

(27) Purtroppo il termine *educamento* non è di uso corrente. Il Tommaseo, il Rigutini-Fanfani ed altri non lo registrano neppure. Lo ZINGARELLI lo dice arcaico, disusato; lo definisce: *modo di educare*; il PALAZZI invece lo registra come: *l'educare*, senza nessuna osservazione.

(28) Si intende che parliamo qui di fine come meta raggiunta, come perfezione già ottenuta, quando cioè il fine (*causa finale*), si immanentizza nel soggetto (*causa materiale*) diventa così nel soggetto *causa formale* della sua educazione.

distinzione. Molte volte basta solo questo per creare una situazione di disagio, un'imprecisione di concetti, un'inesattezza anche scientifica di ordine, di organizzazione nella sintesi.

Quando diciamo fine dell'educazione intendiamo a buon diritto il risultato diretto, immediato dell'azione educativa. Non intendiamo, non si deve intendere già quelle altre finalità che si possono raggiungere, una volta raggiunta, quasi mezzo ed strumento, la prima immediata finalità educativa. E non la intendiamo perchè queste altre finalità più remote, benchè possano essere, anzi debbano essere armoniche ed accordate con le prossime ed immediate, quasi che una, per natura, debba portare all'altra, possono tuttavia non entrare propriamente nella sintesi educativa, ed il problema dell'educazione può essere completo e chiuso una volta raggiunto questo fine proprio, diretto ed immediato dell'educazione. Così, per es., si può parlare in Pedagogia di *socialità* umana sia quanto alla famiglia sia quanto allo stato civile oppure quanto ad una Chiesa o società religiosa, ovvero di *adattamento sociale*, concetto così caro ai sociologi, od ancora *efficacia sociale*, come la chiama il Dewey, facendo di essa una delle sue tre *aspirazioni* (29): senza che per questo si indichino le finalità proprie, dirette ed immediate, dell'azione educativa, la quale avrà come fine appunto di rendere possibile nell'individuo umano questa stessa socialità, adattamento ed efficacia sociale. Tutto questo verrebbe *dopo*; sarebbe un effetto, una conseguenza, del fine raggiunto, non fine diretto e immediato dell'educazione. Sarebbe tutt'al più — e lo concediamo volentieri — fine *remoto* e come remoto può sfuggire, alla cerchia strettamente riservata della sintesi pedagogica, della vera e propria scienza dell'educazione.

c) *Fine individuale, personale e fine sociale.*

Un'altra distinzione che viene qui molto a proposito, è quella di fine individuale, personale e di fine sociale. Coll'individuale è la persona stessa dell'educando che beneficia dei risultati dell'educazione. Questi si verificano in lui stesso; è un perfezionamento del suo stesso essere, della sua personalità. Il ciclo educativo per sè si chiude in lui ed in lui trova il suo punto non solo di riferimenti ma anche, e soprattutto, di un primo ed immediato risultato.

Se l'educazione, come del resto ci sembra che l'ammettono tutti, è un perfezionamento, comunque sia, dell'essere umano, il fine dell'azione educativa non solo come atto monadico elementare, ma anche come serie o processo diuturno viene raggiunto, effettuato, nella persona stessa dell'educando: è lui che si è perfezionato nel suo fisico, nella sua coscienziosità e libertà, nella sua personalità.

(29) I. Dewey sostiene che i fini dell'educazione siano strettamente personali e dettati dalle condizioni *naturali* dell'individuo come viene studiato nella pedagogia detta *scientifica, sperimentale*. Nell'individuo ci sono appena « aspirazioni » non ideali, nè finalità determinate. Ci sono *aspirazioni* che allargano gli orizzonti della sua vita e che sono: *lo sviluppo naturale, l'efficacia sociale e la cultura*. Queste sono le propaggini che l'educazione trova nell'individuo e coltivando le quali egli « socializza » l'educando. Cfr. I. DEWEY, *Los fines, las materias y los metodos de la educación*, trad. di E. LEGNINA, Edic. de « La Lectura », Madrid.

A questo tendono primariamente, direttamente, immediatamente tutti gli agenti o fattori dell'educazione; questo dev'essere inteso propriamente dall'educatore; senza di questo, senza il raggiungimento di questo fine individuale niente si è ottenuto, niente si è fatto positivamente a pro dell'educando.

Ciò non toglie però che l'educazione possa anche tendere ad un fine più remoto, da raggiungersi dopo ottenuto il primo fine: questo è appunto il fine remoto dell'educazione. In una forma generica si può dire che fine prossimo sia la preparazione, l'attrezzatura, il potenziamento dell'individuo umano in vista dei rapporti che in esso vi sono e che hanno per punto di riferimento, fine remoto, le diverse società, la società domestica o la familiare, la società civile e lo stato e la società religiosa o la Chiesa.

Non si devono confondere questi fini; non si deve neppure alterare o sconvolgere l'ordine naturale di precedenza e questo non solo per la natura stessa del fatto, uno personale, l'altro sociale, ma per le pessime conseguenze che ne proverebbero. È così che un'esagerata e prematura educazione sociale, secondo la quale il giovane educando verrebbe precocemente immesso nella trama della società, come esigono i falsi presupposti del sociologismo pedagogico, si dovrebbe condannare per le tristi conseguenze provenienti alla persona dell'educando. A questo proposito molto bene richiama l'attenzione il De Hovre (30) sui pericoli dell'educazione detta sociale o sociologica. E il Rosmini, con frase più breve ed espressiva, ha scritto: «l'uomo prima si formi e poi si adoperi!» (31).

d) *Fine naturale e fine soprannaturale dell'educazione.*

E poichè siamo in clima cristiano, anzi cattolico, e perciò intendiamo parlare sempre di un'educazione cristiana e cattolica, senza tuttavia escludere la possibilità storica ed il valore di un'educazione puramente naturale per coloro che non hanno ricevuto il messaggio del Cristianesimo, resta a dire una parola sulla distinzione sostanziale tra fine naturale e fine soprannaturale dell'educazione.

È da tutti risaputo, almeno da quelli che hanno notizia sufficiente del Cri-

(30) Citiamo solamente questa frase del grande pedagogista, la quale chiude una sua bellissima pagina sui pericoli dell'educazione sociologica esagerata: «Modeler l'école sur le padron de la vie hyperactive, hyperanimé de notre époque, n'est pas guérir l'individu ni la société du mal du jour, c'est au contraire en infecter l'enfance et l'adolescence». DE HOVRE, *Essai de philosophie Pédagogique*, Edit. Dewit, Bruxelles, 1927, pagg. 165-6.

(31) «L'uomo nato alla società e vissuto (sic) nella società co' suoi simili fin dalla culla, con voce di natura è chiamato a due scopi, o a due operazioni. Primo egli è chiamato a perfezionare la sua natura, a crescere nel corpo e nello spirito, a studiare l'armonico sviluppo di tutte e due queste parti, fino a ch'esso, composto di quelle, sia giunto al suo natural compimento. Sviluppato e cresciuto, egli debbe pensare ad apprendere il modo di occuparsi del bene pubblico. Ecco i due atti ed intendimenti dell'educazione: formare l'uomo; e l'uomo formato volgere al bene dei più. ... Certi cortissimi filosofi... furon condotti a cadere in tale folliezza, che l'uomo dovesse esser posto a far bene altrui quando non sapeva fare a se stesso, e rovinarono il primo fondamento dell'educazione, la legge naturale della quale è questa: che l'uomo si formi, e poi si adoperi». A. ROSMINI, *Sull'unità dell'educazione*; Edit. «La Scuola», Brescia. — Scritti pedagogici a cura di M. CASOTTI, 1940, pagg. 283 e 285.



stianesimo, che per i cristiani vi è una vita che si svolge nel campo soprannaturale. Vita che ha i suoi principi, i suoi mezzi ed i suoi fini propri. Quanto ai destini soprannaturali dell'uomo, i quali in forza di una disposizione speciale della Provvidenza e per mezzo della Grazia, si sostituiscono ai fini naturali, proprii e proporzionati alla natura umana, molti scrittori, anche cattolici, sogliono designarli senz'altro, come fini dell'educazione.

Che siano fini prossimi, diretti ed immediati, certamente nessuno vorrà affermare. Tra l'uno e l'altro intercorre, molte volte, una lunga esistenza. Questa sì che coi suoi atti, coi suoi meriti e colla sua decisione finale, come vero mezzo e vera via per il raggiungimento di questi destini, ha per fine che si potrebbe dire anche immediato, questi destini, i quali sono allora fini remoti dell'educazione. Si potrebbe persino dire, e qualche volta può avvenire, che il fine proprio, immediato dell'educazione si sia di fatto raggiunto, eppure, per cause e fattori sopravvenuti nel corso della vita o in qualche tristo momento di essa, il fine ultimo eterno e soprannaturale, in senso positivo di una felicità imperitura, non venga raggiunto. La macchina morale dell'uomo era sì ben montata, ma nel momento opportuno non funzionò come doveva.

Queste osservazioni valgono qui soprattutto per scansare certi equivoci. Per renderci conto dell'ancora accettabile esattezza e veracità di certe espressioni oppure anche di certe soluzioni dottrinali che si trovano in molti libri di pedagogia cristiana, cattolica (32), nei quali non si fa la dovuta precisazione e si parla senz'altro di fine dell'educazione come se fosse il fine della vita umana e dello stesso uomo. Fine remoto sì, non mai, è chiaro, fine prossimo, immediato e diretto.

Eppure di questo si deve occupare specificamente la Pedagogia, chè dell'altro, del remoto ultraterreno ed eterno, si occupano e la Filosofia e la Teologia.

### 3. - Sintesi delle opinioni riguardanti il fine dell'educazione

Fatte queste precisazioni conviene forse venire ancora a qualche indicazione, almeno sommaria e generica, delle varie opinioni o gruppi di teorie entro le quali si possono impostare tutte le opinioni riguardanti la teleologia educativa.

Non è nostra intenzione venire ad una disamina delle singole opinioni, fosse pure solo dei principali autori. Quello che ci sta soprattutto a cuore, è offrire al lettore la dottrina del grande filosofo della Chiesa, S. Tommaso d'Aquino.

Crediamo di poter ridurre a tre ipotesi il complesso delle opinioni più sostenute nella storia della Pedagogia dai principali pedagogisti. Eccole brevemente.

(32) Cfr. per esempio, tra i pedagogisti italiani: G. A. RAYNERI, op. cit.; G. ALLIEVO, *Studi pedagogici*, tip. Subalp. S. Marino, Torino, 1893; AUSONIO FRANCHI, *Pedagogia*, con introd. e note a cura di P. M. Cordovani, Ediz. Salani, Firenze, 1941.

a) *Perfezione umana già posseduta e che con l'educazione viene esplitata.*

La prima posizione attorno alla quale si raccoglie un grande numero di pedagogisti, anche di sistemi filosofici diversi, è senza dubbio quella di tutti coloro che suppongono l'uomo già tutto perfetto, già in possesso di tutti i suoi valori umani, senz'altro bisogno che di mettersi in occasione di agire, di esplitare queste sue potenze o facoltà, che non dicono neppure assopite, ma pronte per scattare, purchè si presenti l'occasione, tolti, tutt'al più, gli ostacoli esterni. Egli ha già tutto in se stesso, è capace di *fare* e di *farsi*, di *farsi uomo*, colle proprie forze, con la propria operazione. In ogni atto che compie egli già dimostra tutto l'uomo che è; la sua prima operazione come uomo è come l'ultima; in qualunque momento della vita in cui si voglia rendere ragione della sua *umanità*, egli dimostra sempre la medesima perfezione. E l'educazione in senso *trasversale*, che taglia così qualunque punto della vita umana ed è sempre la medesima educazione, perchè in essa vi è sempre lo stesso uomo *perfetto* o *perfezionantesi*.

Non intendiamo di entrare qui in discussioni filosofiche, non è il nostro compito come pedagogisti, ma come tali segnaliamo questa concezione dei pedagogisti naturalisti ottimisti alla Rousseau e dei pedagogisti più moderni idealisti, degli esistenzialisti, di alcuni di quelli della filosofia dell'azione e simili. Naturalmente ciascuno avrà il suo punto di vista, la sua speciale espressione, l'aspetto speciale sotto il quale coglie il problema pedagogico, ma in fondo in tutti v'è la medesima pretesa perfezione dell'essere umano, anche concepito in un incessante *divenire*, ma sempre divenendo ciò che è o *deve essere*. Qui non si riscontra una distinzione tra uno stato reale e diuturno di natura imperfetta diseducata ed una natura perfetta, educata, ma solo sempre quella rinnovantesi *imperfessione* di colui che non è ancora tutto quello che può *divenire* e non fece ancora tutto quello che intanto già può fare. È sempre *diseducato* e sempre *educantesi*,

b) *Perfezione acquistata e necessaria per agire e vivere da uomo.*

È questa una seconda posizione, una seconda maniera con cui si concepisce da molti il fine dell'educazione: far acquistare una perfezione per agire, per vivere da uomo vero e compiuto. Senza pretendere — come alcuni esagerati educatori e pedagogisti — che l'educazione possa *creare*, far sorgere *ex novo* qualche potenza o facoltà, ma solo sperando di svegliarla, svilupparla, farne acquistare l'uso, suscitare l'atto, l'abito, in quest'ipotesi si crede che fine dell'educazione sia appunto quello di far entrare l'educando *nell'uso* pieno e perfetto delle sue potenze o facoltà; sia quello di far raggiungere all'educando quel dominio di se stesso, quella ricchezza di valori umani che gli permettano vivere *da uomo* e di esercitare perfettamente la sua coscienza e la sua libertà.

Riconoscono dunque questi autori che nella vita umana vi è un *periodo*, o meglio, che nell'esistenza umana vi è uno *stato* di corpo e di animo in cui l'uomo (minore o adulto, non interessa) non ha ancora sviluppato ed in azione tutto il potenziale della sua natura; ma con lo sforzo educativo suo e degli altri può

arrivare a questa pienezza normale di potenza di azione; riconoscono che questo si ottiene regolarmente nel periodo detto appunto dell'educazione (mettiamo fino alla gioventù finita ed alla virilità iniziata, fino ai 25 o 30 anni più o meno) ma che accidentalmente può darsi che uno si attardi in uno o in un altro settore della sua vita fisica o morale e finisca la sua educazione in età avanzata e, magari, non riesca a finirla (33).

Ma sia gli uni che gli altri, sono coerentemente unanimi nell'affermare che chi non ha raggiunto quel potenziale di azione non si può dire nè sarà mai un *uomo perfetto*, anche solo come uomo; sarà sempre un fallito, deficiente, fisicamente o, peggio ancora, moralmente. Fine dell'educazione dunque per essi è *portare l'uomo allo stato di uomo, perfetto*, perchè possa cominciare la sua vita di uomo, nel pieno possesso dei suoi valori umani normali, tipo normale di uomo, come la società vuole ricevere e l'educazione deve preparare.

c) *Perfezione indefinita da acquistarsi durante tutta la vita.* È la posizione assai comune di tutti coloro i quali confondendo il fine dell'educazione col fine della vita umana, anche per una specie di reazione ad una concezione della educazione e della pedagogia troppo stretta e parziale, come sarebbe il dire che essa tende a formare l'artista, il militare, il cittadino, ecc., danno come fine all'educazione, quello stesso della perfettibilità illimitata dell'uomo il quale finchè vive può sempre progredire ed imparare, e pertanto, secondo loro, *educarsi*.

Come si vede questo procedimento educativo non ha propriamente un fine, anche perchè non ha una *fine* cioè un termine; il suo scopo è quello medesimo della vita, sia quello temporale come anche quello eterno, in questa vita e nell'altra, secondo la ragione e secondo la fede.

Ora però è chiaro che una tale concezione, se per una parte determina un fine intenzionale e remoto all'educazione, d'altra parte fa sconfinare l'educazione in una illimitata linea o estensione di mèta mai raggiungibile e per ciò è un'educazione che non finisce mai. Ed è questa la loro ultima e finale conclusione e credono così di aver risolto tutto.

Queste sono certamente le posizioni più marcate delle varie teorie pedagogiche sul fine dell'educazione. Tutte le altre concezioni sono varianti più o meno dell'una o dell'altra ipotesi, oppure uno strano sincretismo di alcune di esse.

(33) Ecco a questo proposito una bellissima pagina del GIOBERTI: « L'uomo è scaturito dalla perfezione in cui fu creato; ma la Provvidenza, con un consiglio di sapienza e di misericordia, moderò il male in guisa che non fosse irrimediabile; e stato sarebbe se il germe malefico se esplicasse come prima l'uomo entra nell'arringo della vita, e se le cupidigie dell'età più fervida fossero retaggio della puerizia. Imperocchè in tal caso non vi sarebbe più, per così dire, nel vivere umano alcun spazio vuoto di affetti ribelli, e tumultuosi e atto a ricevere la sementa generosa della disciplina. All'incontro la quiete innocente della fanciullezza, durante la quale le passioni più violente dormono ancora, rendono possibile l'opera degli Istituti, la quale porge le armi ed i sussidi necessari alle dure battaglie dell'età che segue ». V. GIOBERTI, *Introduzione allo studio della filosofia*, Lib. I. cap. II

Del resto, per la sua natura, il problema non offre altre possibilità d'ipotesi: o la perfezione educativa si troverà all'inizio, o nel mezzo, o nel fine della vita.

E sono le ipotesi che abbiamo prospettato. Esse concordano perfettamente con ciò che la sana ragione stabilisce nei riguardi delle possibili perfezioni dell'essere umano, e che S. Tommaso anche ha prospettato nei riguardi delle possibili perfezioni umane, scegliendone però una come vera e reale perfezione educativa o fine di tutta l'educazione come ora vedremo.

## II.

### LA TELEOLOGIA DELL'EDUCAZIONE SECONDO S. TOMMASO

S. Tommaso d'Aquino non fu propriamente uno scrittore di pedagogia. Andrebbe però molto lontano dalla verità storica colui che non vedesse nella vastissima dottrina dell'Aquinate anche la proposizione e la soluzione del problema educativo. Nelle sue numerose opere e non solo nell'esiguo opuscolo che è la XI questione del *De Veritate* e la corrispondente questione XVII della prima parte della *Somma Teologica*, opuscolo e questione che vengono generalmente chiamati « De magistro », egli mostra una grande sensibilità, anzi una costante ed immediata preoccupazione per il problema educativo. A questa guisa lo studioso, scrutatore del multiforme pensiero tomistico, facilmente si renderà conto di tutta la sua dottrina pedagogica, la quale aspetta solamente un lavoro paziente e sistematico per offrire i principi risolutivi di tutte le questioni pedagogiche, agitate anche ai giorni nostri.

È per questa constatazione che noi non esitiamo di classificarlo innanzitutto come *filosofo dell'educazione* ma poi anche come *pedagogista* e come *educatore*.

*Filosofo dell'educazione* egli lo fu, non solo perchè nella sua mirabile sintesi filosofica egli ha anche trattato espressamente il fatto educativo, ma soprattutto perchè, osiamo affermarlo, nessun sistema filosofico offre una base più soda e più integrale per tutta la problematica dell'educazione.

Essa può trovare i suoi veri capisaldi nei principi filosofici tomistici riguardanti la natura dell'uomo, la sua vita e i suoi destini: relativi alle potenze spirituali e corporali dell'essere umano e alle esigenze di ordine morale delle sue azioni e persino le fasi e le condizioni dello sviluppo e della pienezza delle sue operazioni.

La Pedagogia naturale e cristiana trova entro la sintesi della filosofia tomistica una vera e propria *filosofia dell'educazione* la quale dà veramente ragione di tutti gli sviluppi pedagogici e dà anche tutta la soluzione dei principali problemi educativi.

Anche *pedagogista* fu il grande Aquinate. Non v'ha bisogno di ricorrere a ripieghi storici, attribuendo a S. Tommaso, come talora avviene, opere ed opuscoli di autenticità incerta oppure altre autentiche, ma che non hanno per



oggetto un argomento propriamente pedagogico. Infatti nè il *De regimine principum* che è opera più di politica che di educazione, nè i soli quattro primi capitoli del *De eruditione principum*, chè gli altri sono ormai ritenuti di autore diverso, nè qualunque altro dei suoi opuscoli, come il *Contra impugnantes Dei cultum*, gli darebbe il titolo vero e proprio di pedagogista. Ma ciò che gli dà pieno diritto a questo titolo sono appunto quegli approfondimenti e prolungamenti, da lui stesso concepiti e formulati, dei principi generali della sua filosofia (in quell'aspetto che meglio si direbbe filosofia dell'educazione) verso il vero e proprio campo della pedagogia. E questo egli lo fa soventissimo, tutte le volte che nel suo lungo e continuo peregrinare per il vasto campo del pensiero, si avvicina in qualche modo ad un concetto pedagogico, ad un fatto educativo. Questo si trova frequentemente, p. es., nelle innumerevoli questioni della sua *Somma Teologica*, della *Summa contra Gentiles*, nei diversi opuscoli monografici (*Questiones Disputatae* e *Quodlibetalia*) e persino nelle sue opere scritturistiche, come la *Catena Aurea*, e i *Commentaria* ai libri Santi.

Che sia stato anche un *educatore*, un perfetto didatta per lo meno, lo indica il fatto di essersi dedicato all'insegnamento per quasi tutto il tempo della sua vita religiosa. Ed era il Maestro che sapeva tenere la sua scuola con vero intelletto d'amore. Alcuni dei suoi antichi biografi, come ad es. Pietro Calo, ed il suo affezionato segretario Reginaldo da Piperno (34) testimoniano di lui come sapesse rendere attraente ed efficace il suo insegnamento, come sapesse per la sua indovinata metodologia rivelarsi non solamente un maestro ma un forbitissimo educatore.

Di S. Tommaso dunque filosofo dell'educazione, pedagogista ed educatore si potrebbe organizzare una vera *Summula pedagogica*, la quale, con l'eterna giovinezza del suo sapere filosofico, verrebbe a sciogliere molti dubbi della pedagogia moderna e portare forse un po' più di luce, di ordine e di coerenza nella nostra così travagliata sintesi pedagogica (35).

Noi però ci atteniamo per il momento al solo problema teleologico dell'educazione e di questo vedremo, alla luce di alcune citazioni dell'Aquinate, il suo pensiero pedagogico e la chiara, concisa e definitiva soluzione.

### 1. - Concetto di Educazione secondo S. Tommaso

Per incominciare la ricerca del pensiero di S. Tommaso riguardante il fine dell'educazione, bisogna partire da un punto di vista perfettamente ineccepibile

(34) Pietro Calo, O. P., uno dei suoi più antichi biografi, ci dà delle sue attività professorali la seguente entusiasta descrizione: « Lorsque Thomas fut devenu professeur et commença ses discussions et ses cours, une telle foule d'élèves afflua dans son école que la salle pouvait à peine contenir tous ceux que la parole d'un Maître si remarquable attirait et stimulait au travail. Ainsi à la lumière de son enseignement, fleurirent beaucoup de maîtres, tant des ordres religieux que du clergé séculier. La raison de ce succès la manière courte, claire et facilement accessible de ses leçons ». P. CALO, O. P., *Vita S. Thomae Aquinatis*, trad. franc.; Edit. D. Prümmer, O. P., Toulouse, 1911, pag. 30.

(35) Non ci consta che ci sia ancora uno studio completo ed integrale del pensiero pedagogico dell'Aquinate. La cinquantina di opuscoli ed articoli di riviste che conosciamo si aggirano, nella quasi totalità, sulla questione del « De magistro » e rare sono quelle che accennino a qualche spunto pedagogico dalle altre opere.

e che per se stesso necessariamente faccia a capo al problema teleologico dell'educazione, dal momento che egli non ha trattato *ex professo* la questione nè noi vogliamo imporre a S. Tommaso uno schema da noi preformato.

a) *La definizione di educazione.* — Ora questo punto di partenza può essere senza dubbio lo stesso *concetto di educazione*, come egli l'ha inteso. Dell'educazione non ha inteso dare, proprio, in forma, nessuna definizione, eppure questa noi la troviamo ottima e perfetta là dove egli parla del sacramento del matrimonio, « *in quantum est officium naturae* » (36).

Egli dice :

« Non enim natura intendit solum generationem prolis sed etiam traductionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis in quantum homo est, qui est virtutis status » (Supp. III, p. q. 41, a. 1 c.).

E spiega :

« Unde, secundum Philosophum, tria a parentibus habemus, scilicet : esse, nutrimentum et disciplinam » (Ibidem).

E svolge meglio il suo concetto dell'obbligo e dell'estensione dell'educazione affidata alla famiglia, nel piano della natura e nel piano della grazia con le seguenti espressioni :

« Matrimonium principaliter est institutum ad bonum prolis non tantum generandae... sed etiam promovendae ad *perfectum statum*, quia quaelibet res intendit effectum suum naturaliter perducere ad perfectum. Est autem in prole duplex perfectio consideranda scilicet *naturae*, non solum quantum ad corpus sed etiam quantum ad animam... *et perfectio gratiae* » (Supp. III, p. q. 41 a. 1 c.).

È evidente che in tutto quest'articolo S. Tommaso ha in vista anche l'educazione, la vera educazione della prole.

Infatti subito dopo dice :

« Filius autem a parente *educari et instrui* non posset nisi determinatos parentes haberet ».

E più avanti dice che :

« ... indiget filius cura parentum usque ad magnum tempus... ».

Da dove si ricava molto legittimamente, come si suol fare (37), la seguente definizione : — l'educazione è, per S. Tommaso : « ... *promotio prolis usque ad perfectum statum hominis in quantum homo est, qui est virtutis status* ».

b) *Il fine dell'educazione.* — Lasciando da parte altri aspetti pedagogici di questa definizione, atteniamoci al concetto teleologico in essa incluso ed espresso : « ... *usque ad statum perfectum hominis in quantum homo, qui est virtutis status* ».

(36) È la questione 41<sup>a</sup> della III parte della *Summa theologiae*. Di questa terza parte, com'è noto, solo le prime novanta questioni furono redatte personalmente da S. Tommaso; le altre centonove furono, dopo la sua morte, ricavate, per opera dei secretari (specialmente Reginaldo da Piperno) dai suoi manoscritti sul libro quarto delle Sentenze.

(37) Il BOYER, per esempio, dice « *Educatio pulchre definitur a Sancto Thoma "traductio et promotio prolis usque ad statum perfectum hominis in quantum homo est, qui est virtutis status"* ». C. BOYER, *Cursus Philosophiae*, vol. II, *Ethica spec.*, quaest. II, art. 2; Desclée de Brouwer, 1939, pag. 546.

Di qui il primo concetto che si ricava è quello di una « promotio » un movimento allo stato perfetto di uomo, « *usque ad statum perfectum hominis* »; di un perfezionamento, dunque, di una perfezione da raggiungere: di un *educamento* (*sit venia verbo*) e di un'educazione.

Certo converrà ora indagare quali sono secondo l'Aquinate i possibili perfezionamenti e di conseguenza le possibili perfezioni dell'essere umano. Fra di esse troveremo senza dubbio quel perfezionamento che si direbbe « *educamento* » e quella perfezione che si dice « *educazione* ».

Tra i molti passi in cui S. Tommaso parla delle possibili perfezioni dell'essere e dell'essere umano in particolare scegliamo questi due che più son vicini alla nostra questione. Il primo dice così:

« Duplex est rei perfectio: prima et secunda. Prima quidem perfectio est secundum quod res in sua substantia est perfecta; quae quidem perfectio est forma totius quae ex integritate partium exurgit. Perfectio autem secunda est finis; finis autem vel est operatio, sicut finis citharistae est citharizare, vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur, sicut finis aedificatoris est domus, quam aedificando facit » (I, q. 73, a. 1 c.) (38).

Questa duplice perfezione viene altre volte portata a tre, distinguendo meglio la seconda come si legge per esempio nel passo seguente:

« Perfectio alicuius rei triplex est: primam quidem secundum quod in suo esse constituitur; secundum vero prout ei aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria; tertia vero perfectio alicuius est per hoc quod aliquid attingit sicut finem » (I, q. 6, a. 3 c.) (39).

Da questi due passi che hanno esatto riscontro in molti altri sparsi nelle opere dell'Aquinate, si ricava chiaramente il suo pensiero sulle possibili perfezioni dell'essere e dell'uomo in particolare e che devono perciò includere anche quella perfezione umana che si dice educazione.

## 2. - Le tre specie di perfezione umana

Consideriamo brevemente questi tre gradi o queste tre specie di perfezione:

a) *La perfezione sostanziale dell'essere secondo la sua essenza o natura.* Infatti la sana ragione e la riflessione filosofica insegnano che ogni cosa che è costituita nel suo *essere* o *essenza* è perciò stesso perfetta, come dice S. Tommaso: « la perfezione di una cosa può essere prima di tutto quella secondo la quale essa si costituisce nella sua essenza ».

È così una volta stabilita come *essere*, come *tale essere*, la cosa è perciò stesso perfetta, salvo che sia un essere mancato, informe, anormale, un mostro. Dice infatti ancora il citato Dottore: « La prima perfezione è quella secondo la quale la cosa è perfetta nella sua sostanza, e questa perfezione è la forma della cosa e risulta dall'integrità delle parti ».

Questa perfezione non è ancora assolutamente quella del fine, ma è quella

(38) Cfr. anche: *De verit.*, q. I, a. 10, ad. 3; III q. 28, a. 2 c. ed altri simili.

(39) Cfr. *Sent. I*, d. 19, q. 3, a. 1 c; II d. 15, q. 3, a. 1 c et similia.

della forma che la cosa ha già, in una data condizione e in un dato tempo. È quella che si deve riscontrare nell'essere in qualunque momento della sua esistenza, del suo divenire, in senso *transversale* si direbbe modernamente. E S. Tommaso: « Niente vieta... che una cosa non sia perfetta senz'altro, *simpliciter*, ma sia perfetta quanto a ciò che dev'essere nel momento, *secundum tempus et conditionem* » (40).

E parla appunto dei bambini e di questi dice che niente vieta che si dica che essi sono già *perfetti, non simpliciter*, cioè non che abbiano già tutta la perfezione che possono magari raggiungere, ma secondo la loro attuale condizione, *secundum temporis conditionem*.

Questa è dunque la perfezione che ogni essere ha per la semplice ragione di esser *tale*, tale cosa, tale essere, essere ciò che è, *quale dev'essere*, almeno *secundum hic et nunc*.

b) *La perfezione dell'essere in ordine all'operazione perfetta*. — Vi è un'altra perfezione che riguarda l'operazione, e che conviene naturalmente solo agli esseri operanti, in ordine cioè all'azione. Una perfezione che consiste nell'acquisto di tutto ciò che è necessario perchè uno possa agire perfettamente, fare quello che deve fare, compiere ciò che deve, ciò che da lui, volta per volta, si aspetta. In questo caso egli dovrà avere già, oppure acquistare (e questo è precisamente il caso in questione) tutto ciò di cui abbisogna, le ultime disposizioni (abituati, cioè stabili) *per poter agire, e agire bene*. Dice a questo riguardo S. Tommaso: « Una seconda perfezione è quella di colui il quale acquista ciò di cui abbisogna, ciò che è necessario per poter agire perfettamente: *aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria* ».

È, come si vede, una perfezione che non si ha ancora dal fatto di essere *tale* o *tale essere*, ma sopravviene all'essere già costituito, *superadduntur*: non sono della sua sostanza, sono degli accidenti, *accidentia*. Ma la riceve di fatto questa perfezione, la deve ricevere necessariamente, *necessaria*, per poter agire, per poter compiere perfettamente ciò che per natura deve compiere, *ad perfectam operationem*. Non dunque una perfezione iniziale, ma ulteriore, non nel principio, ma in via, nel mezzo della vita, si direbbe, ma ancor in tempo per poter agire e viver bene, perfettamente.

c) *La perfezione dell'essere nel suo fine raggiunto*. — È questa ultima o la terza specie di perfezione dell'essere. Quando esso raggiunge il suo fine, magari dopo lungo sforzo, dopo lungo operare, dopo un continuo perfezionarsi. Dice S. Tommaso: « La terza perfezione è quella per la quale un essere raggiunge un'altra cosa come il suo fine ». Come si vede è una *sua* perfezione, ma è fondata, dipendente da qualche cosa che è fuori di lui, *aliquid aliud*; oppure come dichiara nell'altro passo il medesimo Dottore: « *aliquid ad quod per operationem pervenitur* », « qualche cosa a cui si arriva per mezzo dell'operazione ».

(40) « Nihil prohibet aliquid non esse perfectum secundum tempus; sicut dicitur aliquis puer perfectus non simpliciter sed secundum temporis conditionem ». S. Th. I-II, q. 98, a. 2 ad. 1.



Si vede benissimo che, applicando questa dottrina all'essere umano, capace quanto mai, di vera operazione, si indica ciò stesso il fine della vita umana ed il fine di ogni azione della vita. È chiaro infatti che il fine qui, anche per S. Tommaso, può essere un fine intermediario, *sicut finis aedificatoris est domus*, ma a più forte ragione si applica in pieno al fine ultimo della vita, o almeno a tutti i fini intermedi che si devono raggiungere durante tutta la vita, ciò che « in casu » si equivale.

Una perfezione tale si deve dire che si acquista solo volta per volta, a misura che si raggiunge il fine. Essa non è mai conclusiva, mai esauriente fuorchè per quella particolare finalità che fu raggiunta; essa è sempre in progresso, sempre in via, *puntuale, elementare*, fino ad esaurire nel fine ultimo la serie dei fini; fino ad esaurire nell'ultima perfezione, le perfezioni intermedie.

Ora si domanda a ragione: quale delle tre perfezioni è quella che si deve tenere per la *perfezione educativa*, per *fine proprio* dell'educazione? E quanto andremo analizzando.

### 3. - La teleologia dell'educazione.

a) *La perfezione educativa non è la perfezione iniziale, sostanziale dell'essere.* — Infatti l'educazione è una cosa, una perfezione che tutti credono che l'uomo non ha, nè può avere subito all'inizio della sua esistenza, e che molti, a stento solo dopo lungo tempo e non sempre acquistano completamente. Ma, come si è detto, questa *perfezione prima*, di cui parliamo, è una perfezione che tutti devono avere attuata subito fin dall'inizio, in virtù di quello che sono, anche quelli che non sono ancora educati. Dunque non può essere questa la perfezione che è fine specifico dell'educazione. L'argomento è così evidente che non ha bisogno di dimostrazione.

In secondo luogo questa perfezione iniziale sostanziale dell'essere è comune a *tutti gli esseri*, anche a quelli che non sono suscettibili di educazione. Dunque o si riforma interamente il concetto di educazione, dato dalla tradizione e dal senso comune, o si deve dire che questa perfezione non può essere il *fine proprio* dell'educazione.

In terzo luogo: se tutti credono che l'educazione è una cosa che si acquista per l'opera e per lo sforzo dello stesso educando e con l'aiuto almeno dei suoi educatori, come si può pensare ancora a quella perfezione sostanziale come fine dell'educazione? Bisognerebbe che l'educando potesse influire nella costituzione della sostanza, della sua essenza, ciò che equivarrebbe ad agire prima di esistere, o che gli educatori come tali fossero creatori o genitori degli educandi. Ma nessuno dirà che l'educazione sia la stessa cosa che la paternità o la generazione.

No, decisamente, questa perfezione prima, iniziale, sostanziale dell'essere non può costituire la perfezione, il fine dell'educazione.

b) *Ma neppure può essere la perfezione che è raggiungimento del fine delle azioni e della vita.* — Infatti per raggiungere un fine qualunque delle pro-

prie azioni non vi è tanta necessità di educazione: sempre che si agisce, si raggiunge un fine, anche se il fine raggiunto non è poi quello che dovrebbe essere. Il fine che si cerca per l'educazione non è un fine qualunque, non è un fine in generale, un qualche fine di qualunque azione, ma è un fine speciale e proprio che sia fine specifico ed esclusivo dell'azione educativa come tale e che perciò la caratterizzi.

D'altra parte il fine raggiunto nelle azioni in modo da perfezionare il soggetto, psichicamente e moralmente già suppone nel soggetto una disposizione *stabile* (abito) ad agire perfettamente, cioè con debita coscienza e debita libertà, una capacità stabile ed abituale dell'uso e dell'applicazione retta di questi che sono i migliori valori umani. Ora questo uso ed applicazione la natura non l'assicura da sè; perciò la perfezione risultante dal raggiungimento del fine sia delle singole azioni, sia della vita tutta quanta, suppone già non solo la perfezione sostanziale del soggetto, ma suppone anche l'altra perfezione, cioè la capacità *stabile*, ed *abituale* di usar bene tutti le umane potenze in ordine al fine delle azioni e della vita. Ora questo suppone appunto tutto uno sviluppo ed un processo di perfezionamento della iniziale perfezione sostanziale dell'uomo, per dirla con S. Tommaso, tutta « una promotio » del soggetto « allo stato perfetto di uomo, come uomo ».

Convien ancora ribadire la distinzione già indicata nel corso di questo studio: la distinzione cioè tra perfettibilità umana in generale e perfettibilità particolare e determinato oggetto dell'educazione e che è media tra la perfezione iniziale e la perfezione finale. Una è genere, l'altra è specie. La perfettibilità generica è propria della natura umana come tale, che è finita, che è limitata, e perciò perfettibile: e questa perfettibilità dura finchè dura questa stessa natura. L'uomo, in questo senso è sempre perfettibile indefinitamente. La filosofia ricava questa proprietà della natura umana come deduzione *a priori* dal concetto di essere umano, limitato, contingente, costituito di *atto* e di *potenza*. Invece il *fatto* dell'educazione è un dato storico che la filosofia dell'educazione riceve dall'*esperienza storica* e sottomette all'analisi filosofica, stabilendone concettualmente i fattori e le condizioni.

Ma restando solo nel dato filosofico metafisico *a priori*, non si arriva al fatto educativo nella sua ultima specialità o specificazione ed, in questo campo filosofico, *a priori*, si potrà solo parlare di perfettibilità indefinita dell'essere umano, cioè di perfettibilità che è raggiungimento di tutti i fini — almeno dei fini retti — delle azioni singole e della vita umana tutta. Ma trattandosi di educazione e di *educabilità*, bisogna restringere questa perfettibilità determinandola in base alle condizioni del dato storico che suscitò la differenza della specie di perfettibilità dentro del genere: e questa condizione storica è che l'educazione per sè non dura nè deve durare tutta la vita.

San Tommaso, parlando della perfettibilità generica dell'uomo, dice che è indefinita, mai raggiunta, mai perfetta, perchè è sempre *in augeri*, in aumento, in progresso e ciò che è in aumento, in progresso non può essere perfetto, cioè finito, completo.

c) *La perfezione educativa o fine dell'educazione come capacità prossima di operazione perfetta.* — Resta dunque che il fine dell'educazione sia appunto questa perfezione che si acquista in ordine all'azione ed al fine della vita, ossia la *capacità abituale di agire* e di agire in modo umanamente perfetto: fisicamente, ragionevolmente, moralmente bene. Infatti abbiamo già visto che la perfezione che si ottiene con l'educazione non può essere in linea di *essenza*, perchè le essenze, i costitutivi formali dell'essere, l'educando li ha subito dall'inizio e nessun educatore glieli potrà fornire, meno ancora, potrà procurarseli egli stesso. Non può essere perfezione di fine raggiunto con le azioni, perchè appunto per raggiungere bene questi fini bisogna essere già *capaci* (cioè già educati) di agir bene... Dunque se non è nel *principio*, se non è nel *fine*, è nel *mezzo*, cioè nell'ordine dell'azione stessa o meglio nella capacità di agire, nella maturità di agir bene.

D'altra parte, l'azione umana perfetta è cosciente e libera. Ma la capacità matura, stabile della coscienza e della libertà nell'agire, non si ha dalla nascita, ma si acquista con l'esercizio, col controllo, con l'aiuto altrui. Solo un lungo sforzo dà all'uomo un orientamento deciso, o il retto uso della sua ragione e più ancora quello della sua libertà. E tutto questo è precisamente quello cui si mira e che si spera di ottenere con l'educazione. *Dare all'uomo dunque la capacità e la maturità attuale per agir bene è precisamente il fine dell'educazione.*

S. Tommaso, parlando delle tre possibili perfezioni dell'essere, presenta, come già abbiamo visto, la *prima* come comune a tutti gli esseri come tali; la *terza* come non mai perfetta, come non mai raggiunta totalmente, perchè è sempre *in augeri*. Parlando invece della *seconda perfezione* che consiste nel raggiungimento di perfetta capacità attuale, per agire, dice che questa, si si raggiunge, questa può essere, può arrivare ad essere perfetta, completa, terminata *in un dato punto della vita*, e questo per effetto di educazione. Parla infatti ripetutissime volte di *statum perfectum naturae, perfecta aetate, venire ad perfectum*, e del relativo sviluppo avente come termine una perfezione: *quousque perveniatur ad perfectum*. Così, riguardo allo sviluppo generale dell'uomo, ecco alcuni testi:

« Omne generatum prius est imperfectum; quam perficiatur » (I q. 99, a. 1).

« Natura procedit ab imperfecto ad perfectum » (I q. 101, a. 2).

« Manifestum est autem naturale hoc esse, utpote principiis humanae naturae competens, quod pueri mox nati non habeant sufficientem virtutem ad movendum membra... » (I, q. 99 a. 1 c.).

« Usus rationis dependet quodammodo ex usu virium sensitivarum, unde legato sensu et impeditis inferioribus viribus sensitivis, homo perfectum usum rationis non habet... In pueris autem est impedimentum harum virium... et ideo in eis non est perfectum usum rationis » (I, q. 101 a. 2 c.).

« Et sic non oportuit filios Adae mox natos omnium scientiam habuissent sed ad eam tempore proficientes pervenissent » (De Verit., q. 95, a. 3, ad III).

« ... non habuissent *perfectum usum rationis* sicut habituri erant in *perfecta aetate* (I, q. 102, a. 2 c.).

« De ratione filii est quod sequetur patri cum *ad perfectum venerit* » (I, q. 25, a. 6 ad II).

E così l'Aquinate in questi come in molti altri passi parlando delle potenze, facoltà o funzioni che chiamar si vogliano, indica sempre uno stato di imperfezione iniziale, uno sviluppo progressivo e poi uno stato di perfezione come meta raggiunta, meta e perfezione che mette la potenza o facoltà, meglio detto la persona, in grado di operare perfettamente come si conviene all'essere umano.

Riconosce dunque San Tommaso una perfezione *di mezzo*, non solo distinta da quella *di principio* che è sostanziale, essenziale; ma anche distinta da quella *del fine*: una perfezione non solo pienamente raggiungibile, ma anzi raggiunta, una meta conquistata in ordine all'operazione come capacità prossima e completa per poter operare perfettamente. Questa perfezione è per lui, senz'alcun dubbio la perfezione educativa, la meta, il fine dell'educazione, lo stato perfetto di natura, *status perfectus naturae, status perfecti hominis*.

E questa meta e questo fine raggiunto non è considerato solo in ordine di tempo nella durata della vita ma lo è principalmente in ordine della stessa natura, di modo che egli parla sì di termine temporale, nel quale si arriva a questa perfezione, ma parla anche e lo intende principalmente come *stato di perfezione umana* acquistata permanente per la vita.

Si veda e consideri, per esempio, questo passo in cui *per transennam* ed a modo di paragone (tanto la persuasione era forte in lui e la verità indiscussa), egli dà per finita, per terminata l'educazione, una volta raggiunta questa perfezione, questa meta, questo *fine* dell'educazione stessa, emancipando così l'educando dalla tutela e dalla direzione e dell'educatore o pedagogo:

« Dupliciter autem inveniuntur aliqua distingui: uno modo sicut ea quae sunt omnino specie diversa, ut equus et bos; alio modo sicut perfectum et imperfectum in eadem specie sicut puer et vir. Et hoc modo lex divina, distinguitur in legem veterem et legem novam. Unde Apostolus comparat statum veteris legis statui pueri existentis sub paedagogo: statum autem novae legis statui viri perfecti qui jam non est sub paedagogo » (I-II, p. 91, a. 5 c.).

Questa è dunque, secondo l'Aquinate, la perfezione che è fine specifico dell'educazione: *capacità di azione perfetta*, perfezione *educta e potentia materiae*; provocazione, potenziamento di forze già esistenti ma solo come in germe, oppure come assopite, inattive perchè non ancora *in atto*, almeno in quel senso, in quel grado, in quel settore in cui sono chiamate ad agire, a produrre il proprio atto, umanamente in piena forma cosciente e libera qual si richiede da un uomo *educato*, ad un uomo arrivato allo stato perfetto di uomo, almeno *in quantum homo est*.

Questa *capacità attuale* s'intende in un senso doppio, specialmente in campo pedagogico in senso d'*attuazione* e in senso d'*attualità*. In senso profondo filosofico d'*attuazione*, cioè di passaggio dalla potenza all'atto, dalla *capacità potenziale* alla *capacità attuale*, alla maturità, all'immediata e diretta o, come dicono gli scolastici, alla *prossima disposizione* per agire, al perfetto potenziamento della facoltà



di azione e rifornimento degli elementi necessari all'azione umana cosciente e libera, ciò che vien dato in modo permanente stabile solo dagli *abiti operativi buoni*, dalle virtù (*virtutis status*). In senso meno profondo, meno filosofico e più pedagogico (perchè più vicino, in rapporto più immediato con l'azione umana concreta) di *attualità*, come coincidenza di tempo e di opportunità, richiesta dal bisogno attuale della vita personale e sociale, sia nel momento dell'azione sia nelle sue conseguenze nell'ordine della natura come in quello della grazia, in piano naturale ed in piano soprannaturale.

Questa *capacità attuale di operazione* ha perciò un legame naturale ed indissolubile col *fine della vita*, il quale resta perciò fine remoto dell'educazione. E quando diciamo fine della vita intendiamo parlare della vita humana, dell'uomo storico attuale carico di tutti gli impegni che gravano sull'umanità, come in prima linea, gli obblighi e le responsabilità ardue e gravose della concezione cristiana e degli eterni e soprannaturali destini.

E siccome l'uomo educabile così immesso nella trama dei suoi doveri è allo stesso tempo *unità indipendente*, ed *autonoma unità nella specie*, una *persona* cioè ed un *individuo*, il problema teleologico dell'educazione deve per forza riflettere questi due aspetti: l'aspetto personale, particolare a ciascuno come persona, ed un aspetto *sociale*, riguardante cioè la specie umana, l'umanità tutta di cui l'individuo è membro. Si stabilisce così in questa capacità di azione una autonomia ed una eteronomia di fini della vita dell'uomo.

L'educazione infatti, come meglio si vedrà in seguito, dovrà formare l'uomo attendendo a queste due finalità o a questo doppio aspetto della stessa finalità: il fine dell'individuo ed il fine della specie, come società e non già come gruppo avente gli stessi caratteri biologici. Questi due fini o doppio aspetto dei fini sono è vero, interdipendenti coordinati, ma sono distinti o uno dev'essere, almeno in ordine di natura prima dell'altro, secondo la già citata frase del Rosmini: « l'uomo si formi e poi si adoperi » a bene della specie, a bene della società. Oppure secondo la sentenza più globale del Rousseau: « *vivere è ciò che si deve insegnare all'educando* ».

### III.

#### SVILUPPI E ARMONIE DI QUESTO FINE EDUCATIVO CON ALTRI ASPETTI DEL PROBLEMA PEDAGOGICO

Riducendo il fine dell'educazione al raggiungimento pieno e perfetto della capacità di operazione, secondo il pensiero dell'Angelico Dottore, non crediamo affatto di aver impicciolito o impoverito la portata e l'estensione dell'educazione stessa.

Essa infatti raggiunge ancora tutta la perfezione umana necessaria per l'ordinamento regolare e fecondo della vita, sia nel piano della natura come in quello della grazia, nell'ordine naturale e nell'ordine soprannaturale.

La *capacità perfetta per agire*, l'acquisto della necessaria maturità delle potenze operative raccoglie tutto il potenziale di attività e di possibilità di perfezione umana e allo stesso tempo apre e prospetta davanti al soggetto educato tutte le possibili direzioni e mete del suo operare, tutte le attrattive dei fini remoti che lo possono interessare rettamente e debitamente. Tutte le più avanzate mete dell'indefinita perfettibilità dell'uomo « reductive » si riportano a questa pienezza di maturità raggiunta dall'educazione.

Questa attinge così tutta l'estensione e tutta la portata che deve avere secondo la concezione tradizionale dell'umanità, attendendo a tutti i veri ideali educativi, senza escludere alcuna delle grandi e vaste visioni della vita personale e sociale, che possono allettare la più insaziabile tendenza di grandezza.

### 1. - **Sviluppi pedagogici della teleologia tomista dell'educazione.**

La formula con cui S. Tommaso in piano filosofico esprime la meta del problema educativo chiamandola « *status perfectus hominis* » l'abbiamo ridotta, seguendo il pensiero e le stesse espressioni del medesimo Dottore, alla *capacità piena e perfetta di operazione*. Questa capacità benchè in realtà sia globale o funzionale come si suol dire, di modo che emerga da tutto l'essere umano, dall'individuo e dalla persona, tuttavia per maggior chiarezza e per facilità ed efficacia di trattamento educativo si può distinguere e distribuire per i vari settori della vita e dell'attività umana.

Val la pena di accennare brevemente ancora a queste distinzioni che sono pur esse così conformi al pensiero pedagogico del Santo Dottore che hanno ricevuto qua e là, sparsamente, nelle varie questioni delle sue opere frequenti ed esplicite allusioni.

Per amor di brevità le riduciamo a questi quattro aspetti dell'attività umana: l'aspetto fisico fisiologico, l'aspetto psichico conoscitivo, l'aspetto psichico volitivo, e finalmente l'aspetto della vita soprannaturale.

#### a) *La perfezione educativa nell'ordine fisico-fisiologico.*

Se vi ha un settore in cui l'imperfezione della natura si manifesti chiaramente nei primi periodi educativi è anche senza dubbio questo dell'attività fisico-fisiologica.

In collaborazione con la natura l'essere umano per svilupparsi convenientemente e per raggiungere anche qui la sua perfezione di uomo, ha un assoluto bisogno di un aiuto esterno il quale è la forma generalmente intesa come educazione fisica.

Giova rilevare come l'organismo umano benchè ancora imperfetto nei suoi primordi non riceva nè dalla natura nè dall'educazione nuove creazioni: tutto è già in potenza, per usare la nota espressione scolastica, nell'organismo del bambino, e aspetta solamente uno sviluppo metodico e sistematico per arrivare al suo termine ed alla piena maturità.

Questo termine è ormai riconosciuto, studiato e quasi direi misurato dalle scienze antropologiche, le quali assegnano per ogni settore quello che si deve

ritenere per stato di perfezione fisica e a cui tendono le cure e lo sforzo intelligente degli educandi e degli educatori (41).

Nè sfuggì a S. Tommaso quest'aspetto della perfezione educativa. Mentre egli infatti riconosce nel primo uomo uno stato di perfezione completa ed attuata, dimodochè « al corpo di Adamo niente mancava di quello che era dovuto alla sua totale perfezione » (42), agli altri uomini, suoi discendenti, egli attribuisce una perfezione iniziale ed un perfezionamento progressivo in quanto afferma « che è naturale e conforme ai principi della natura che i neonati non abbiano l'energia sufficiente per dar movimento a tutte le loro membra » (43), ma acquistano quest'energia soltanto dopo un certo periodo di evoluzione.

b) *La perfezione educativa nell'ordine psichico-conoscitivo.*

Anche nel settore psichico conoscitivo si verifica il medesimo sviluppo e la medesima necessità dell'aiuto educativo, diretto a far raggiungere una *capacità attuale di operazione conoscitiva* come fine specifico dell'educazione detta spesso semplicemente *intellettuale*.

Più che insistere su uno stato di imperfezione della natura in questo settore o sulle leggi del suo progressivo sviluppo, ricordiamo piuttosto ancora una volta con S. Tommaso come nè l'educazione nè l'educatore col suo opportuno intervento crea o trasmette all'educando la luce della conoscenza sensitiva o intellettuale, e diciamo pure, non porge neppure sempre l'oggetto di questa conoscenza, perchè esso, l'oggetto intelligibile, si ha già nell'ente sensibile — *intelligibile in ente sensibili* — già esistente e naturalmente a disposizione dell'osservatore.

L'opera educativa in questo campo consiste non solo nell'orientare, aiutare, facilitare questa visione conoscitiva, questa comprensione volta per volta, ma soprattutto in un'opera lunga e penosa destinata a far acquistare l'*abituale capacità di selezione* fra questi oggetti di conoscenza, di selezione e di *preferenza* doverosa onde conoscere e scegliere questo e tralasciare quello, in mezzo all'ammasso di falsità, di sofismi, di deviazione dei sensi e della ragione, che sviano la naturale tendenza dell'educando alla verità.

Consiste inoltre nel porgere e nel far assimilare agli educandi i *criteri di valutazione* di queste conoscenze e più ancora nell'offrire e far loro acquistare una sintesi di verità già organizzate e posseduta nell'educatore.

Questo è lo stato di perfezione di natura, la capacità perfetta di operazione nell'ordine psichico-conoscitivo.

Anche quest'aspetto dell'educazione non sfugge al santo Dottore, il quale

(41) La Biologia, in un ramo che oggi giorno si suol chiamare comunemente *pedometria* o *pedometria*, cerca di stabilire per ogni regione e per le fasi diverse dell'età evolutiva le rispettive *misure* somatiche del *normotipo* corrispondente e da questa parte risolve il problema della determinazione concreta del *fine* dell'educazione fisica, lasciando però ancora all'educatore il compito di *interessare la coscienza e la libertà* dell'educando nel raggiungimento e mantenimento di questa meta.

(42) « Nihil in corpore eius (Adae) erat non explicitus in actu quod pertineret ad perfectionem corporis ipsius » (*De Verit.*, q. 18, a. 4 c.).

(43) « Manifestum est autem naturale hoc esse, utpote principis humanae naturae competens, quod pueri mox nati non habet aut sufficientem virtutem ad movendum membra » (I, q. 99, a. 1 c.).

dopo aver di aver constatato come l'uso della ragione dipende in certo modo dall'uso delle forze sensitive, stabilisce i diversi gradi del suo sviluppo fino al raggiungimento del pieno potere dell'umana conoscenza (44).

c) *La perfezione educativa nell'ordine volitivo-morale.*

Essendo la volontà libera dell'uomo ciò che in ultima istanza decide delle azioni e della vita, insieme con l'apporto necessario ed insostituibile della conoscenza, lo sviluppo di questa attività volontaria e libera dipende in massima parte dall'educazione chiamata volgarmente *educazione morale*.

Forse nessun aspetto o settore dell'educazione è più apprezzato, più messo in risalto, più trattato in pedagogia, di questo settore della formazione della coscienza morale, del cuore, della volontà, del carattere, della personalità, benchè con motivazioni, con estensioni e con risultati assai differenti. Ed appare ben chiaro che quello che si cerca con questi procedimenti morali-educativi è ottenere una capacità attuale di agire e di agir bene per tutto il corso della vita.

Tutto questo, pare intenda S. Tommaso quando dice che fine dell'educazione in questo settore morale, che è il principale, è appunto la « *gubernatio* », ossia il buon governo della vita (45).

Si noti ancora come questa capacità di operazione, quanto alla vita strettamente morale non mira ad ottenere *atti buoni*, a disporre cioè prossimamente la potenza ad agire, ma soprattutto tende a garantire ed assicurare per la vita avvenire una costante, ferma e soave operazione.

Si tratta adunque di una capacità non solo *attuale*, ma *abituale*, ossia la virtù. Infatti solo lo stato di virtù, solo l'abito o gli abiti operativi buoni dispongono l'uomo prossimamente ad agire, non solo una volta tanto, ma costantemente; solo la virtù dà all'uomo la capacità attuale permanente per agire e vivere bene.

Perciò S. Tommaso nella su riferita definizione di educazione non solo, indicò la meta, il fine da raggiungere, ma spiegò ancora che questo è precisamente lo stato di virtù: « *statum perfectum hominis, in quantum homo est, qui est virtutis status* ».

d) *La perfezione educativa nell'ordine soprannaturale.*

Il fine dell'educazione nell'ordine soprannaturale dev'essere ancora quella medesima *capacità attuale di operazione* propria di ciascun ordine.

Ora S. Tommaso mette appunto sullo stesso piano di finalità le due perfezioni o meglio i due aspetti della medesima perfezione educativa, quando

(44) « *Triplex gradus: (della conoscenza) primus est cum quis neque intelligit per se, neque ab alio capere potest. Secundus status est, cum homo ab alio capere potest, sed ipse per se non sufficit ad intelligendum. Tertius est cum homo et ab alio jam capere potest, et per se ipsum considerare* (Sent. lib. IV, d. 27, q. 2, a. 2 c.).

(45) S. Tommaso parlando dei fini del matrimonio, quanto all'educazione dei figli usa sovente tre termini che riguardano piuttosto la vita morale propriamente, cioè *instructio*, *gubernatio* e *disciplina*. Cfr. per esempio: « *Homo... potest esse principium alterius non solum per generationem corporalem sed etiam per instructionem et gubernationem* » (I, q. 94, a. 3 c.); « *Tria a parentibus habemus, scilicet esse, nutrimentum et disciplinam* ». (Suppl. III, p. , q. 41, a. 1.).



dice che « sono due le perfezioni a cui (l'educazione) deve portare la prole, quella cioè della *natura* e non solo quanto al corpo ma anche quanto all'anima... e la perfezione della *grazia* » (46).

Se voi interrogate i migliori, i più grandi pedagogisti dei quali si gloria il Cristianesimo, se voi valutate l'opera educativa compiuta da un S. Giovanni Bosco o da un San Giovanni Battista de La Salle, vedrete che è questa la finalità da essi prima di tutto e soprattutto intesa; per questa e in funzione di questa hanno guardato e considerato le altre capacità di azione, quasi dicessero che, raggiunta questa, gran parte dell'educazione è già compiuta, sebbene riconoscessero che essa non sostituisse interamente le mete e i fini naturali, anch'essi ugualmente necessari.

Questa capacità adunque per la vita della grazia, secondo quello che già fu indicato per la vita naturale, consiste nel poter anche agire e vivere soprannaturalmente come indica e insegna la dottrina cattolica.

Ora l'educazione cristiana cattolica, come anticamente nella forma speciale del *catecumenato*, ha per iscopo di preparare e di facilitare, cooperando con l'aiuto divino della grazia attuale, la prima infusione della grazia santificante nel battesimo e con questa anche l'infusione delle virtù teologali Fede, Speranza e Carità. Lo stesso dicasi delle altre virtù morali cristiane soprannaturalizzate, che sono le medesime virtù cardinali, della prudenza, della giustizia, della forza e della temperanza.

Infuse da Dio nell'anima del cristiano, queste virtù morali aspettano ancora il concorso dell'educazione per svilupparsi convenientemente e più copiosamente produrre frutti di opere buone per la vita eterna.

Da ciò appare quanto l'educazione cristiana con la coltura delle virtù disponga prossimamente e dia all'uomo la maggior *capacità attuale* di azione e di vita veramente cristiana.

S. Tommaso riconobbe tutta l'importanza e tutta l'estensione di questa attività soprannaturale nella vita dell'uomo, e alle virtù cristiane, naturali e soprannaturali, diede il più ricco, il più fecondo e il più completo contributo di tutta la sua dottrina filosofico-pedagogica (47).

## 2. - Armonie di questi concetti con alcune esigenze del problema educativo

Stabilito così, secondo il pensiero dell'Aquinate, il fine dell'educazione come *capacità piena attuale di operazione umana*, ciò che crediamo ormai dimostrato sufficientemente, conviene adesso, rivedendo le posizioni, accertarsi se questa finalità corrisponde realmente alle esigenze del fatto educativo e più

(46) « ... matrimonium principaliter est institutum ad bonum prolis non tantum generandae ... sed etiam promovendae ad perfectum statum ... Est autem in prole duplex perfectio considerando scilicet naturae non solum quantum ad corpus sed etiam quantum ad animam... et perfectio gratiae » (Suppl. III p., q. 59 a. 2 c.).

(47) Basta ricordare nella Summa Theologiae la *Secunda-secundae*, dove l'Aquinate ha elevato il più bello e più perfetto monumento delle virtù morali cristiane.

ancora se questo fine corrisponde davvero alle condizioni generali e necessarie di ogni soggetto educando. Questo perchè si possa dire che abbiamo un fine adeguato all'educazione.

Ora tre ci sembrano essere le principali condizioni di questo fine educativo: la prima che esso sia *possibile* a raggiungersi e che sia *doveroso* per tutti gli uomini; secondo che sia d'accordo con le possibilità e gli sviluppi della *vita umana*; terzo che sia d'accordo *col fine* di questa vita.

Ci accingiamo ad analizzare dunque brevemente queste tre esigenze.

a) *La capacità prossima di azione come fine possibile e doveroso per tutti.*

Infatti questo fine educativo non è legato a nessuna esigenza particolare di una classe o di una condizione anche storica speciale, perciò non riguarda nessuna forma di vita particolare, ma prepara l'uomo per la sua vita di uomo come uomo « in quantum homo est ».

Infatti l'educazione ha per scopo di completare ciò che la natura ha incominciato, come aveva fatto intendere già Aristotele (48). Porterà così la natura al suo pieno sviluppo e lascerà l'uomo quindi, per così dire, alla soglia della vita, pronto a prendere la strada che gli parrà migliore secondo la sua vocazione.

Detta capacità è dunque fine adatto per tutti gli uomini indistintamente e corrisponde per questo lato al carattere proprio dell'educazione che è anch'essa un fatto universale e doveroso per tutti.

Si veda bene che gli altri fini che si volessero assegnare all'azione educativa in generale non presentano quell'universale adattabilità, oppure, se la presentano, sono così generici che lasciano il problema quasi nella sua iniziale indeterminazione e, come dice molto bene Ausonio Franchi, « volendo sottilizzare troppo, finiscono per non determinar niente in concreto » (49).

b) *È in pieno accordo con lo sviluppo della vita umana.*

Benchè non si possa, e forse non si debba propriamente assegnare un limite assoluto di tempo per il conseguimento del fine educativo, perchè qui non è questione di tempo ma di compiutezza, pienezza di maturità di natura, tuttavia si assegna — come si fa comunemente — la prima fase della vita umana come la più propizia per l'educazione dell'uomo. Accidentalmente però può avvenire che l'uomo arrivi a tarda età senza che abbia raggiunto quel grado o quella condizione di perfezionamento comune e regolare richiesto per il buon ordinamento ed il buon governo della sua vita. Allora la sua educazione, o la sua rieducazione, può continuare, può prolungarsi in qualche settore, e per qualche problema per tutta la vita.

Se quest'osservazione generale non bastasse, si ponga mente all'azione della stessa natura com'essa procede ordinatamente e gradatamente appunto nel primo periodo della vita in modo da compiere e dare per determinata l'opera sua di formazione nel periodo detto appunto evolutivo, quasi invitando l'educatore a procedere ugualmente.

(48) Anche questo nel senso e forma già esposta nella nota 7.

(49) Cfr. AUSONIO FRANCHI, *Pedagogia*, ediz. citata, pag. 107.

In vero è in questo periodo dell'età evolutiva che l'uomo si va sviluppando per opera della natura, e si sviluppa in tutti i settori della sua vita: il fisico, anatomico, fisiologico, il morale: coscienza e libertà nei rapporti con il suo fine. Si direbbe anzi che la stessa vita soprannaturale si inizia e si svolge di preferenza anche in questo periodo: basta pensare al Battesimo con tutte le sue conseguenze, che la Chiesa, interpretando anche in questo il Divino volere del suo Fondatore, saggiamente vuole che si amministri subito all'inizio della vita naturale per poi accompagnare lo sviluppo naturale con gli aiuti della Grazia come nel Sacramento della Cresima, per esempio, e negli altri Sacramenti.

Questo sviluppo della natura non solo non sfuggì all'osservazione degli antichi ma fu anche messo perfettamente in rapporto immediato e necessario con l'opera educativa ed il suo relativo fine.

San Tommaso, raccogliendo le migliori tradizioni scientifiche del suo tempo e dell'antichità, assegna i gradi dell'età evolutiva (che oggi generalmente si dicono infanzia, fanciullezza, adolescenza e giovinezza) allo sviluppo dell'organismo, allo sviluppo della ragionevolezza ed all'ordinamento della stessa vita morale ed in tutta la sua concezione pedagogica mette questo sviluppo in stretto rapporto con quello dell'educazione (50).

*c) È orientato al fine della vita naturale e soprannaturale.*

Ora ci resta a dire una parola sullo stretto rapporto che il fine dell'educazione deve avere col fine della vita, una volta che abbiamo stabilito che questo da quello si distingue.

La questione non dovrebbe teoreticamente nemmeno essere messa qui più in discussione se praticamente da una parte non si assegnassero, di fatto, dei fini all'educazione che sono in disaccordo col vero fine dell'uomo, e dall'altra, con soverchio accostamento, non si volesse confondere uno coll'altro come già si è dimostrato.

Basti dunque ribadire sia la distinzione; l'uno non è l'altro; sia il rapporto positivo necessario: uno deve portare l'altro.

Il fine dell'educazione, essendo indicato e determinato dalla natura, non può assolutamente essere in disaccordo con le leggi e con lo sviluppo e le finalità di questa stessa natura.

Viene piuttosto da domandare come sia stato possibile sostenere delle teorie che finiscono per stabilire un'antinomia tra questi due fini. La ragione più ovvia e più vera è che non si viene a negare il rapporto, ma si viene piuttosto a falsificare il fine della vita. E lo falsificano infatti tutti coloro che, seguendo un falso sistema filosofico ed una falsa morale, mettono il fine della vita in

(50) « Spirituale augmentum caritatis considerari potest, quantum ad aliquid simile corporali hominis augmento; quod quidem quamvis in plurimas partes distingui possit, habet tamen aliquas determinatas distinctiones secundum determinatas actiones vel studia ad quae homo perducitur per augmentum sicut infantilis aetas dicitur antequam habeat usum rationis; postea autem distinguitur status hominis quando jam incipit loqui et ratione uti; iterum tertius status ejus est pubertas, cum jam incipi posse generare; et sic deinde quousque perveniatur ad perfectum » (II-IIae, q. 24, a. 9 c.).

cose che non possono soddisfare le esigenze della natura umana, nè sono d'accordo con le disposizioni dell'economia divina riguardo alla vita ed ai destini degli uomini. La questione dunque deve risolversi in campo filosofico: assegnato il fine giusto e legittimo della vita umana, questa evidentemente non può essere in disaccordo col fine dell'educazione.

Non dunque confusione, identità di fini, ma armonia di risultati, convergenza di indirizzo, di attuazioni.

Questa capacità di azione e di vita già l'abbiamo intesa in senso ed in piano anche soprannaturale. Piuttosto si può domandare se sia veramente compito educativo questo di preparare l'uomo per la vita soprannaturale, se non sia piuttosto opera strettamente religiosa, ecclesiastica, come si dice qualche volta, oppure affare di coscienza privata, fuori perciò dell'influsso delle scuole.

Il problema assume proporzioni molto vaste quando si pensa per esempio alla assenza o misconoscimento dell'ordine soprannaturale, nelle coscienze degli individui privati come in quella dei governanti.

Trattando dell'insegnamento religioso nelle scuole, per esempio e della relativa interferenza dell'autorità della Chiesa — la quale deve interferire anche per l'insegnamento delle altre materie, se non in quanto è un insegnamento scientifico, almeno in quanto è umano-cristiano — si viene a discutere e talvolta a negare teoricamente e praticamente la legittimità di questa ingerenza e controllo.

Il problema è troppo vasto per essere risolto solo in campo pedagogico: esso sarà una conseguenza logica e un necessario corollario della soluzione che questa questione avrà avuto in campo filosofico, morale, sociale ed in campo storico religioso.

A noi pedagogisti spetta raccogliere queste conclusioni ed una volta stabilita la legittimità e l'estensione del problema religioso anche nel campo dell'istruzione e dell'educazione, in rapporto con l'ordine soprannaturale e cogli imperativi etici della Rivelazione cristiana, non resterà il minimo dubbio circa l'interferenza dell'ordine soprannaturale anche nella pedagogia.

Ora questa non potrà giammai risolvere il problema dei fini dell'educazione anche in campo pedagogico concreto, e non solo in campo filosofico, senza assegnare al soprannaturale il dovuto posto ed il dovuto rispetto e perciò l'assoluto accordo del fine dell'educazione con le esigenze educative dell'ordine soprannaturale.

Il fine che sulla scorta di S. Tommaso abbiamo assegnato all'opera educativa è in perfetto accordo col fine soprannaturale della vita umana.

CONCLUSIONE. — Vi è dunque per S. Tommaso uno *stato perfetto di natura umana* che è la mèta, il fine, il punto di arrivo del processo educativo, il fine proprio specifico, diretto ed immediato dell'educazione.

La Filosofia dell'educazione, nel pensiero dell'Aquinate, dopo di averci indicato questo termine necessario del perfezionamento educativo come *stato perfetto di natura*, lo imposta già nella linea di *operazione*, non essendo possibile impostarlo nella linea di *essenza* o dei costitutivi formali dell'essere umano.



La Pedagogia impossessandosi di questo dato della Filosofia dell'educazione lo porta al piano educativo storico sperimentale e lo riduce alla sua espressione pedagogica di *capacità attuale di operazione* nell'ordine fisico-fisiologico, psichico-morale e nell'ordine soprannaturale.

Assegna dunque, a buon diritto, anche per doverosa esclusione di altri fini non adeguati, questa soluzione: portare la persona dell'educando allo stato di personalità, nel pieno sviluppo e pieno uso delle sue facoltà e dei suoi valori, nella piena capacità di azione e di vita della persona umana e cristiana. Dimostra come questo fine si adegua e dispone prossimamente al raggiungimento del fine della vita, sia dei fini intermedi temporali e naturali sociali come del fine eterno soprannaturale, fine supremo dell'educazione e della vita.

La Filosofia dunque dell'Aquinate, considerato a buon diritto come vero filosofo dell'educazione e come pedagogista, offre così un ottimo contributo alla pedagogia risolvendo un problema confuso ed intricato, quale è quello della sua teleologia.

SAC. PROP. C. LEONCIO DA SILVA, S. S.

I

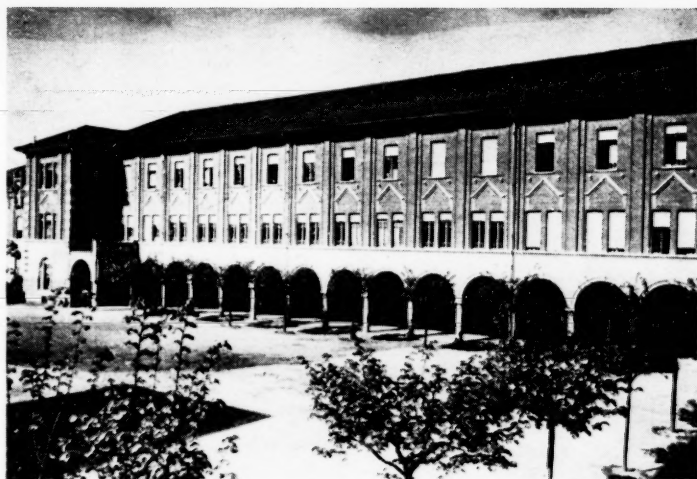
L'ISTITUTO DI PSICOLOGIA SPERIMENTALE  
DEL PONTIFICIO ATENEO SALESIANO

Il problema della conoscenza e della comprensione sempre più intima dell'animo umano è oggi sentito forse più acutamente che in altre epoche, sia nell'ordine teoretico, come nell'ordine pratico. Gli studi psicologici in questi ultimi tempi vengono coltivati con sempre maggior fervore in molti paesi civili; la Psicologia nelle sue molteplici forme e applicazioni, è ormai penetrata in tutti i settori in cui si svolge la vita dell'uomo.

Era quindi ovvio che nel Pontificio Ateneo Salesiano, riconosciuto giuridicamente dalla S. Sede nel 1940, e affermatosi subito, nella sua pur breve esistenza, per una piena aderenza al progresso scientifico odierno, gli studi psicologici avessero un posto ragguardevole. Perciò, aggregato alla Facoltà di Filosofia, e accanto all'Istituto Superiore di Pedagogia e agli Istituti e Scuole di specializzazione di Biologia, di Antropologia e Etnologia, di Fisica, di Sociologia, nei quali ferve un vasto movimento di partecipazione alla vita scientifica di oggi, è sorto l'Istituto di Psicologia Sperimentale.

Esso è stato fondato nel 1938, mentre con fervido lavoro si organizzavano le Facoltà dell'Ateneo; e fu voluto esplicitamente, con mirabile comprensione dei problemi e delle esigenze teoriche e pratiche della cultura odierna, dal Rev.mo Sig. Don Pietro Ricaldone, Gran Cancelliere e Fondatore dell'Ateneo; egli, affidando al Prof. Don Giacomo Lorenzini, attuale Direttore dell'Istituto, l'incarico della sua sistemazione, ne ha seguito poi sempre con vivo interesse il laborioso sviluppo, dando direttive e aiutando con il suo valido appoggio a superare le non lievi difficoltà. L'Istituto ebbe la sua sede, come sistemazione temporanea, in una parte del grandioso edificio che la munificenza del Sen. Conte Rebaudengo aveva fatto erigere per un Istituto Missionario di Scuole Professionali, che si intitola al suo nome.

La guerra, scoppiata poco dopo paralizzava, ma non soffocava completamente il rapido ritmo di sviluppo del giovane Istituto di Psicologia; le azioni belliche ostacolarono le comunicazioni, sconvolsero quel clima di serenità richiesto per il fiorire delle opere di studio; i frequenti e gravi bombardamenti, a cui fu sot-



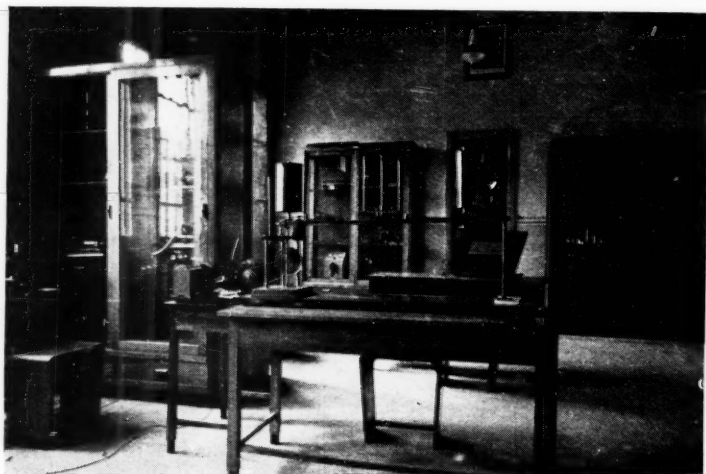
L'edificio in cui ha  
sede l'Istituto di  
Psicologia e parte  
della Facoltà di Fi-  
losofia.



L'ambiente raccolto  
e accogliente della  
Biblioteca specializ-  
zata dell'Istituto.



Le luminose e ampie sale del laboratorio danno allo studioso la comodità per ogni forma di lavoro e di ricerca scientifica.



top  
da  
rio  
il  
ma  
gu  
ne

da  
m  
se  
di  
Sa  
ed  
pe  
ve  
va  
di  
co  
i  
ce  
vo  
ol  
lo  
da  
la  
cu  
ci  
co  
p  
g  
tr  
a  
q  
q  
c  
  
t  
t  
a  
c  
i



toposta la città di Torino, la requisizione della maggior parte degli ambienti da parte delle autorità civili e militari, costrinsero allo sfollamento per un periodo di circa quattro anni a Montalenghe, paese del Canavesano. Nonostante il disagio dell'ambiente di fortuna in cui fu sistemato alla meglio l'Istituto, si mantennero in efficienza buona parte delle sue attività culturali. Il ritorno, a guerra finita, nella sede di Torino, consentì la ripresa dello sviluppo dell'Istituto nelle sue attività scientifiche e nella sua sistemazione materiale.

## PIANO DI ORGANIZZAZIONE

Il fine per cui è stato voluto l'Istituto di Psicologia è eminentemente pedagogico; con ciò però non si intende trascurare di studiare e di essere vitalmente a contatto con la vasta problematica psicologica odierna. Tale fine ha servito come norma direttiva e di orientamento nella organizzazione dei quadri di studio dell'Istituto. Era infatti naturale che le attività culturali dell'Ateneo Salesiano, che si ispira ai principi e allo spirito di S. Giovanni Bosco, il grande educatore moderno, si svolgessero prevalentemente in una luce di applicazioni pedagogiche. Per attuare questo fine più esplicitamente e più completamente veniva costituito nell'Ateneo stesso l'Istituto Superiore di Pedagogia, con un vasto complesso di corsi universitari. Detto Istituto si trova in intimi rapporti di funzionalità integrativa e di collaborazione con l'Istituto di Psicologia. Tale collaborazione è richiesta dalle esigenze di una vera pedagogia, la quale imposti i suoi principi sulla conoscenza della realtà vivente dell'educando e non proceda solo in base ad un vuoto schematismo aprioristico, quale purtroppo si è verificato in alcune correnti pedagogiche moderne. Tale conoscenza è oggi offerta in modo particolare dalle discipline psicologiche, che hanno visto le loro ricerche coronate da lusinghieri risultati di penetrazione e di comprensione dell'animo giovanile. Nessun educatore dovrebbe ora guardare con noncuranza la Psicologia, illudendosi che, per svolgere l'opera sua educativa, basti tener conto delle regole dettate dal buon senso e raccolte dalla tradizione. Se è vero che i grandi educatori dei secoli passati non avevano studiato i trattati di psicologia, si deve però anche ammettere che in genere i grandi educatori furono persone dotate di doni straordinari di intuizione e di comprensione dell'animo giovanile; tale fu D. Bosco, che seppe comprendere molte situazioni, anche tra le più critiche, dell'animo dei suoi giovanetti. Ma non tutti coloro che si accingono all'opera dell'educazione e affrontano i problemi pedagogici hanno queste doti straordinarie; e perciò tutti devono sentire il dovere di valersi di quelle conoscenze che la scienza mette a loro disposizione per facilitare il loro compito.

In corrispondenza adunque della sua finalità scientifico-pedagogica l'Istituto di Psicologia si applica ad ampi studi sulla psicologia del fanciullo e particolarmente dell'adolescente, e per mezzo dell'insegnamento impartito presenta ai pedagogisti e agli educatori i risultati delle ricerche psicologiche moderne circa l'attività psichica dell'uomo in genere e del giovanetto in particolare; inoltre mette gli educatori e i pedagogisti in contatto con la metodologia e con

tutti quei mezzi tecnici ed esatti di cui dispongono le discipline psicologiche odierne per procedere ad una conoscenza più adeguata e più oggettiva dell'animo giovanile. Si mira così a formare l'educatore e il pedagogo veramente competenti e scientificamente preparati ad affrontare la loro complessa e nobile missione.

L'Istituto di Psicologia è stato concepito e portato alla completa realizzazione delle sue attività culturali, tenendo presente *due compiti fondamentali*: cioè quello *didattico* dell'insegnamento e quello della *ricerca scientifica*; si occupa inoltre delle applicazioni della psicologia, specialmente ai fini dell'Orientamento Scolastico-Professionale.

Per l'assolvimento del compito didattico è stato gradualmente organizzato nell'Istituto un vasto piano di corsi di insegnamento generale o istituzionale e di insegnamento monografico e di specializzazione, in servizio delle varie Facoltà dell'Ateneo e particolarmente dell'Istituto Superiore di Pedagogia.

Sono infatti numerosi i corsi che danno allo studioso di Pedagogia una conoscenza scientifica completa il più possibile dell'educando, e che analizzano tutti quegli aspetti della Psicologia che possono interessare il problema pedagogico, o presentano i risultati che sono stati raggiunti dall'indagine scientifica attuale.

A nessuno inoltre può sfuggire l'importanza che per una formazione filosofica integrale, quale richiedono la tradizione tomistica e la Costituzione Apostolica «*Deus scientiarum Dominus*», riveste lo studio della Psicologia Sperimentale; perciò nella Facoltà di Filosofia, in seno a cui l'Istituto è sorto, viene dato un largo posto all'insegnamento della Psicologia Sperimentale. Praticamente mediante il corso di Psicologia Sperimentale generale e altri corsi, ad opzione, di specializzazione, si dà una solida formazione culturale psicologica che serve ad integrare lo studio della Psicologia Metafisica, e a porre le basi di una più adeguata comprensione dei problemi della Gnoseologia e della Filosofia Morale.

Nei quadri degli insegnamenti, che si effettueranno nell'Istituto, sono già previsti altri corsi di Psicologia applicata al ministero pastorale della vita sacerdotale.

## I CORSI DI INSEGNAMENTO

### (L'ATTIVITÀ DIDATTICA)

Per dare un'idea del vasto complesso di insegnamenti impartiti in seno all'Istituto per l'assolvimento del suo compito didattico, può servire il prospetto dei corsi che vengono attualmente tenuti.

#### 1) CORSO DI PSICOLOGIA SPERIMENTALE GENERALE (Prof. D. Lorenzini).

Mira a dare un'informazione generale sull'ampio campo della psicologia umana mediante una trattazione espositivo-analitica di tutte le funzioni psichiche fondamentali, esaminate nei grandi quadri della vita conoscitiva (sensazioni e percezioni, associazione, attenzione, memoria, immaginazione, pensiero, lin-

guaggio, ecc.), della vita effettiva (sentimenti, passioni, emozioni, ecc.) e della vita dell'agire (istinti, tendenze, automatismi, abitudini, volontà).

Questo corso generale di Psicologia, in seguito alla visione completa che esso prospetta di tutta l'attività psichica e dell'uomo stesso, è considerato come costituente la base per ogni ulteriore studio psicologico di specializzazione o di approfondimento (per es. per la psicologia del fanciullo), e come il punto di partenza per le numerose forme di psicologia applicata, per es., alla Pedagogia e all'Orientamento Professionale. Coloro che attendono allo studio di qualche branca particolare della Psicologia o lavorano nel campo della Psicologia applicata, se non hanno una buona conoscenza di tutto il complesso delle attività psichiche, si espongono al pericolo o di avere una visione monca, unilaterale e superficiale nel campo psicologico speciale di cui si occupano, senza la possibilità di un lavoro in profondità, e di una conoscenza vera e integrale dell'uomo; come potrebbe, per es., essere compresa debitamente la psicologia del fanciullo nell'analisi della genesi e dello sviluppo delle sue funzioni psichiche, se non si fosse preposto un solido studio della struttura stessa delle funzioni, quale viene ad essere presentato nella Psicologia Generale? Eppure quante volte si deve lamentare che nella formazione psicologica dei Pedagogisti e degli Educatori ci si accontenta solo di uno studio della psicologia del giovanetto! Nè minori sono, per i cultori delle psicologie applicate, gli inconvenienti che derivano dalla mancanza di una preparazione psicologica generale: può infatti avvenire che detti cultori si riducano a compiere un lavoro solo di superficie o si perdano in un vuoto e insoddisfacente tecnicismo, per es. nell'applicazione dei « mental-tests » o dei vari reattivi psicotecnici; generalmente poi non sono in grado di formulare una vera valutazione, che significhi comprensione dell'uomo, nè di affrontare con uno studio in profondità i problemi numerosi che sorgono in queste applicazioni della Psicologia.

Questo corso di Psicologia sperimentale nell'Ateneo è frequentato come obbligatorio dagli studenti del primo anno della Facoltà di Filosofia e dell'Istituto Superiore di Pedagogia.

2) CORSO DI PSICOLOGIA DEL FANCIULLO E DELL'ADOLESCENTE (Professor D. Lorenzini).

È considerato come lo studio fondamentale della psicologia dell'educando nella luce dei problemi pratici dell'educazione. Premessa una visione generale dei grandi quadri conologici della vita umana, delineati nei loro aspetti psicologici caratteristici, viene data un'ampia esposizione della psicogenesi delle principali funzioni, tracciando in questo modo anche un quadro analitico della psicologia dell'infanzia e della fanciullezza; nel medesimo tempo vengono messi in luce quegli aspetti psichici funzionali sui quali deve essere impostata l'opera dell'educatore e se ne deducono gli opportuni corollari pedagogici. La parte preponderante del corso è riservata all'esposizione della psicologia dell'adolescente, analizzata nei punti più salienti e più intonati a dare una conoscenza dell'animo del giovanetto e della sua intima problematica, in modo che l'edu-

catore, comprendendolo, sia più facilmente in grado di svolgere l'opera sua di formazione.

Il corso è frequentato come obbligatorio dagli alunni del II anno dell'Istituto di Pedagogia ed è ad opzione per gli allievi della Facoltà Filosofica.

### 3) CORSO DI PSICOLOGIA METAFISICA (Prof. D. V. Panzarasa).

Questo corso, tenuto presso la Facoltà di Filosofia, si presenta come la naturale integrazione, per una visione di sintesi di tutto l'uomo, delle dottrine e delle indagini della Psicologia Sperimentale. Nella luce della Filosofia Tomista, viene studiata la natura delle funzioni umane; vengono analizzati la natura e gli attributi dell'anima umana, considerata come principio sostanziale, immateriale, da cui emana tutto il vasto complesso delle attività umane. Così molti problemi che non riscontrano la loro soluzione adeguata nella pura ricerca sperimentale, basata sull'osservazione fenomenica, trovano una spiegazione nelle indagini metafisiche.

### 4) CORSO DI FISIOLOGIA UMANA (Prof. D. G. Della Nora).

Mutuato dall'Istituto di Biologia, questo corso è ritenuto come integrante Corsi di Psicologia, in quanto presenta, per mezzo di questioni opportunamente scelte di Genetica, di Neurologia e di Endocrinologia, i fondamenti biologici di numerosi problemi psicologici.

### 5) PSICOPATOLOGIA GENERALE E DELL'ETÀ EVOLUTIVA (Prof. D. G. Lorenzini).

La visione integrale dell'attività umana e i particolari bisogni concreti dell'azione educatrice richiedono che siano debitamente considerate anche le malattie e le anomalie della vita psichica.

Data però la finalità eminentemente pedagogica e pratica a cui si ispira il corso, le varie perturbazioni psichiche sono studiate specialmente nella loro forma più benigna, in quanto cioè si presentano piuttosto come anomalie di carattere che come vere malattie mentali; tali forme si possono facilmente riscontrare nella vita ordinaria della società e della scuola; si prescinde dalle forme più gravi delle malattie mentali, che esigono un trattamento clinico ed esulano dall'ambiente educativo, oppure si accennano solo per un'adeguata comprensione del quadro clinico del disturbo.

Il corso consta di due parti: nella prima vengono descritti i disturbi e le anomalie delle principali funzioni psichiche (sensibilità, percezione, memoria, immaginazione, pensiero, volontà, ecc.), facendo i debiti richiami ai corollari pedagogici. Nella seconda parte sono delineati i quadri sintomatici delle principali malattie mentali (frenasteniche, anormali psichici dell'intelligenza e del carattere, demenza precoce, paranoia, epilessia, psicastenia, nevrasia, delinquenza minorile, ecc.), mettendo maggiormente in luce tutto ciò che si osserva più frequentemente nel giovanetto, e proponendo opportune considerazioni e norme di Psicoterapia Pedagogica.

### 6) CARATTEROLOGIA E TIPOLOGIA (Prof. D. G. Lorenzini).

Ha lo scopo di presentare un'esposizione informativa di quanto è stato



fatto sinora nel campo della Psicologia per lo studio dell'individualità umana, vista nella sua struttura concreta. Dopo aver analizzato in una prima parte i concetti di carattere e di temperamento, descrivendone in una luce pratica la struttura, i fattori, ecc., in una seconda parte viene data un'ampia esposizione delle classificazioni caratterologiche e tipologiche moderne, trattando: dei tipi somatici (Scuola Italiana di De Giovanni e Viola e Scuola Francese di Sigaud e Mac Auliffe, ecc.), dei tipi somato-psichici (la Biotipologia di Pende e della sua Scuola e le concezioni tipologiche della Scuola tedesca di Kretschmer) i tipi psichici (Classificazioni caratterologiche di Ribot, Malapert, Paulhan; dottrine e classificazioni tipologiche di Binet, di Heysmans, di Jung, di Spranger, di Jaensch, ecc.).

Nell'esposizione delle varie dottrine si cerca di mettere in luce quegli aspetti che interessano in modo particolare l'educatore e si cerca di valorizzare tutto quel contributo pratico che esse possono dare alla Pedagogia.

#### 7) CORSO DI PSICOLOGIA RELIGIOSA (Prof. D. G. Lorenzini).

Preposta una breve analisi del fatto religioso, viene studiata la fenomenologia della vita religiosa, quale si rivela specialmente nel fanciullo e nell'adolescente. Nella luce della psicologia del giovanetto e delle recenti ricerche sperimentali, vengono analizzati i problemi religiosi che sorgono nell'animo giovanile e vengono studiati i fattori che possono influire nel promuovere sempre più e in una forma personalmente sentita la vita religiosa dell'educando. Inoltre dai principi psicologici e dall'analisi del come si svolge concretamente, nei nostri tempi e nei nostri ambienti, la vita religiosa del giovanetto vengono ricavate quelle norme pratiche, che possono rendere più feconda l'opera della Catechesi.

#### 8) CORSO TEORICO-PRATICO DI METODOLOGIA DEI « MENTAL-TEST » (Prof. D. A. Van Niele).

Mira a dare una conoscenza dottrinale dei principali « Mental-Tests » attitudinali e per la valutazione dell'intelligenza e ne espone i metodi di applicazione.

I principali punti che vengono trattati sono: il problema teorico e pratico dello studio dell'intelligenza; l'esposizione teorico-pratica della scala metrica di Binet-Simon nella revisione Terman e il giudizio valutativo dei risultati che se ne possono ottenere; la descrizione dei « mental-tests » collettivi e la metodologia per la loro applicazione negli ambienti scolastici, la descrizione dei reattivi di Rorschach, dei profili psicologici di Rossolino, Vermeylen, ecc. Una parte del corso è dedicata all'impostazione del problema dell'Orientamento Scolastico-Professionale e all'esposizione dei mezzi pratici che lo studio psicologico può attualmente fornire per un contributo alla sua soluzione.

#### 9) CORSO SPERIMENTALE DI LABORATORIO DI PSICOLOGIA (Prof. D. A. Van Niele).

Serve ad addestrare lo studente nell'uso degli apparecchi e nell'impostazione degli opportuni esperimenti psicologici per lo studio delle principali funzioni psichiche; esso importa una graduale esposizione metodologica e pratica dei singoli esperimenti da parte del docente, l'esecuzione di una vasta serie

di esercizi sperimentali nel Laboratorio da parte degli studenti, e l'interpretazione e la valutazione dei risultati che possono essere ricavati dai singoli lavori.

10) CORSO DI ESERCITAZIONI TEORICO-PRATICHE IN PSICOLOGIA SPERIMENTALE GENERALE (Prof. D. Lorenzini).

11) CORSO DI ESERCITAZIONI IN PSICOLOGIA DEL FANCIULLO E DELL'ADOLESCENTE (Prof. D. G. Lorenzini).

12) CORSO DI ESERCITAZIONI IN PSICOLOGIA APPLICATA ALLA DIDATTICA (Prof. D. E. Bonifacio).

13) CORSO DI ESERCITAZIONI IN PSICOLOGIA APPLICATA ALL'ORIENTAMENTO SCOLASTICO PROFESSIONALE (Prof. D. A. Van Niele).

L'argomento di ognuno dei Corsi di Esercitazioni sovraindicati varia ogni anno secondo le particolari esigenze degli studi che si compiono. Il loro scopo è di mettere gli studenti nella possibilità di compiere, sotto la guida del professore, degli studi personali monografici di specializzazione; costituiscono perciò un avviamento metodologico allo studio di ricerca originale, e rappresentano, nello stesso tempo, un primo contatto, attraverso il lavoro personale dello studente, con un campo ben determinato della psicologia per l'approfondimento di qualche problema particolare; e sovente per mezzo delle esercitazioni viene compiuto gradualmente il passaggio dal campo del semplice apprendimento approfondito della disciplina a quello della vera ricerca, presso quegli studenti che intendono specializzarsi negli studi psicologici.

I singoli corsi vengono generalmente tenuti con questo metodo: proposto un argomento di studio da trattarsi in un determinato corso, un professore tiene una serie di lezioni di impostazione, focalizzando debitamente poi alcuni punti particolari del problema in studio. Su questi punti vengono poi proposti dei temi o argomenti monografici, e ciascuno degli studenti, partecipanti al corso, si sceglie liberamente un argomento, al quale dedica poi alcuni mesi di intenso studio e di eventuali ricerche sperimentali, se l'indole del lavoro lo richiede, sempre sotto la guida e la direzione del professore. Ne viene così un interessante studio monografico, diligentemente steso, e di una notevole ampiezza, cioè, ordinariamente, di circa una sessantina di pagine di dattiloscritto ordinario. Prima della stesura definitiva, ognuno di questi lavori è esposto e discusso nella adunanza che si tengono settimanalmente con la partecipazione di tutti gli studenti che sono iscritti al corso, presiedendo e regolando la discussione e la conversazione il professore stesso. Viene quindi fatta la revisione, quale è suggerita dalla discussione, e poi il lavoro è dattilografato e presentato per l'esame di valutazione da parte del professore.

14) SEMINARIO DI PSICOLOGIA SPERIMENTALE.

È costituito da convegni che si tengono periodicamente; in essi gli studenti, sotto la guida di un professore, studiano e analizzano, attraverso alla conversazione e alla discussione, argomenti particolari sui problemi attuali della Psicologia, dei quali argomenti viene prima presentata una impostazione me-

diante una breve relazione tenuta da qualcuno dei partecipanti al Seminario.

Il Seminario presenta questo grande vantaggio di essere come un circolo di studio tra gli studenti, che li favorisce e li entusiasma ad una partecipazione sempre più attiva e personale al movimento scientifico e nel medesimo tempo costituisce come una palestra in cui i giovani studenti si addestrano all'esposizione del proprio pensiero e alla serena valutazione critica delle varie dottrine che vengono esposte.

#### 15) CICLO DI CONFERENZE DI AGGIORNAMENTO SUI PROBLEMI DELLA PSICOLOGIA CONTEMPORANEA.

Oltre queste attività di indole eminentemente scolastica, l'Istituto di Psicologia si è assunto anche l'iniziativa di promuovere dei cicli di conferenze, le quali vengono tenute periodicamente (circa una volta al mese) e mirano ad un aggiornamento sui principali problemi della Psicologia Contemporanea. Esse sono per lo più tenute da professori dell'Ateneo e di altri Centri Culturali e vi partecipano liberamente studiosi e studenti dell'Ateneo ed anche esterni. Gli argomenti principali che sono stati trattati in questi ultimi anni, e che più volte hanno dato materia a più di una relazione, sono i seguenti: Orientamenti attuali della Psicologia. Le dottrine recenti della Psicologia dell'attenzione. La Gestalt-Psychologie. Il Behaviorismo nord-americano. La Reflessologia russa. Le concezioni caratterologiche delle Psicologie di profondità. La Psicanalisi e le dottrine Freudiane. La Psicologia individuale di Adler. La Caratterologia di Adler. La Psicologia analitica e la Tipologia di Jung. Le concezioni caratterologiche di Allers. La Psicologia strutturale di Dilthey. La Psicologia comprensiva e lo studio dell'adolescenza in E. Spranger. Psicologia e Fisiologia dell'adolescenza in T. Zihen. L'animo dell'adolescente secondo le indagini di Ch. Buehler. La Biotipologia di Pende. La Scuola di Psicologia del Gemelli a Milano e le sue ricerche sulla Psicologia del linguaggio. Le indagini sperimentali sulla Psicologia della volontà compiute dalla Scuola di Michotte dell'Università Cattolica di Lovanio. La Psicologia di Levy-Bruhl. La Psicologia religiosa di W. James. Psicologia e Pedagogia in W. Foester. Le basi psicologiche della Pedagogia, ecc.

Attualmente è in corso di svolgimento una serie di conferenze sulla Psicologia applicata all'orientamento professionale.

#### SCUOLA DI PERFEZIONAMENTO DI PSICOLOGIA

Nell'Istituto di Psicologia è costituita anche una Scuola di Perfezionamento, che offre a quegli studenti che lo desiderano, la possibilità di specializzarsi in Psicologia. Per essere ammessi si richiede che si siano già frequentati i corsi ordinari di Psicologia e siano stati compiuti degli studi superiori, quali, per es., quelli della facoltà di Filosofia o dell'Istituto Superiore di Pedagogia. Questa Scuola importa la frequenza a corsi speciali di approfondimento, la partecipazione alle varie attività che vengono svolte nell'Istituto, ed è della durata di

due anni. Alla fine del biennio a quegli studenti, i quali, mediante una dissertazione scritta e la presentazione di studi e ricerche originali e il superamento di esami di cultura generale psicologica, abbiano dato saggio di avere una soda conoscenza delle dottrine e dei metodi di ricerca della Psicologia Sperimentale e delle sue applicazioni, specialmente nel campo pedagogico, viene rilasciato un diploma di specializzazione in Psicologia.

## LE ATTIVITÀ DI RICERCA DELL'ISTITUTO

### Gli studi monografici delle esercitazioni

Le monografie compiute dagli studenti nel seguire i loro corsi di esercitazioni hanno, per lo più, oltre il valore metodologico di avviamento allo studio, anche il carattere di una preliminare ricerca scientifica. Molte di esse costituiscono degli interessanti studi originali. Durante il breve periodo di vita dell'Istituto furono svolte, globalmente, nei vari corsi di esercitazioni, già 58 di questi studi monografici. Questi lavori sono conservati nell'Archivio dell'Istituto, e costituiscono come un fondo per eventuali ulteriori lavori.

Gli argomenti trattati in questo sessennio, e i lavori monografici svolti sono i seguenti :

Anno accademico 1939-1940 :

*Argomento generale* : « Punti di analisi teorico-sperimentale sulla psicologia dell'attenzione ».

*Lavori monografici svolti* :

1) Studio critico-espositivo delle principali dottrine e ipotesi sulla struttura dell'attenzione.

2) Analisi psicofisiologica della fenomenologia dell'attenzione per mezzo delle variazioni respiratorie e cardio-vascolari (pneumogrammi e cardiogrammi). Indagine teorico-sperimentale.

3) Espressione mimica o comportamento negli stati attenzionali. Ricerca teorico-pratica.

4) La natura dell'attenzione e il fenomeno delle sue oscillazioni. Studio teorico-sperimentale.

5) Analisi psicologica del sentimento della gioia, considerata nella sua dinamicità e nel suo rapporto al riso.

6) Studio psicofisiologico-sperimentale della fatica (Ergografia) in rapporto alla volontà e alla tipologia.

Anno accademico 1940-1941 :

*Argomento generale* : (I corso) - « Punti di analisi sulla psicologia delle immagini ».

(II corso) - « Le concezioni dell'Orientamento Professionale ».

*Lavori monografici svolti* :



- 7) Le immagini eidetiche nei fanciulli.
- 8) Visione storica del problema dell'orientamento professionale nel corso dei secoli.

Anno accademico 1941-1942 :

*Argomento generale:* (I corso) - « Studio teorico-sperimentale della percezione ».

*Lavori monografici svolti :*

9) La dottrina della percezione nella Gestaltpsychologie e nella Psicologia Sperimentale dei Neoscolastici.

10) La percezione e l'allucinazione sensoriale : dottrine, studi, esperimenti.

11) Forme anormali di percezione : la telepatia e la radioestesia nella luce delle ricerche moderne : fatti e dottrine.

12) La memoria : studio sperimentale sui processi e sui suoi fattori.

13) Natura e funzione del linguaggio.

*Argomento generale:* (II corso) - « Orientamento professionale e selezione : dottrine e studi ».

*Lavori monografici svolti :*

14) La ricerca delle attitudini negli scolari.

15) La Psicotecnica : i suoi compiti e i suoi metodi in rapporto alla soluzione del problema dell'Orientamento professionale.

16) Il problema dell'orientamento professionale in S. G. Bosco : fatti e documenti raccolti dalle Memorie Biografiche.

Anno accademico 1942-1943 :

*Argomenti generali:* (I corso) - « Analisi psicologica della vita effettiva ».

— (II corso) - « Orientamento professionale e Psicotecnica.

*Lavori monografici svolti :*

17) Le emozioni : la struttura del fenomeno e le dottrine esplicative.

18) La paura : sua natura e sue manifestazioni.

19) La tendenza affettiva al divertimento e al gioco nell'adolescente.

20) Il sentimento dell'amicizia nell'adolescente.

21) Il sentimento religioso : visione storica del problema.

22) Il sentimento religioso nell'età evolutiva : ricerche, metodi, risultati.

Anno accademico 1943-1944 :

*Argomenti generali:* (I corso) - « Studi e indagini sulla psicologia della volontà ». — (II corso) : « Visioni sull'Orientamento Professionale ».

*Lavori monografici svolti :*

23) La fenomenologia della volontà nella luce di S. Tommaso.

24) La psicogenesi della volontà nell'età evolutiva.

25) La fenomenologia delle principali psicopatie della volontà.

- 26) L'indagine sperimentale dei processi volitivi nelle ricerche di Michotte e Prum, della Scuola dell'Università Cattolica di Lovanio.
- 27) Analisi psicologica dell'atto istintivo in rapporto all'atto volitivo.
- 28) Forme caratteristiche dell'automatismo psicologico studiato in rapporto alla volontà.
- 29) L'influsso della volontà sulle abitudini.
- 30) Lo studio pratico della volontà in rapporto all'educazione in I. Payot.
- 31) La concezione e lo studio sulla volontà in G. Lindworski.
- 32) Il volontarismo psicologico in W. Wundt.
- 33) La formazione della personalità e la cinematografia.

Anno accademico 1944-1945 :

*Argomenti generali:* (I corso) - « Punti di analisi sulla psicologia del linguaggio ». — (II corso) - « Visioni della psicologia dell'età evolutiva ».

*Lavori monografici svolti:*

- 34) Lo studio sperimentale della psicologia del linguaggio fatto dal Gemelli nella Scuola dell'Università Cattolica di Milano mediante l'analisi elettroacustica dei fonemi.
- 35) Punti di analisi sulla psicogenesi del linguaggio infantile.
- 36) Caratteristiche psicologiche di originalità nel linguaggio degli adolescenti.
- 37) Il linguaggio emozionale: l'espressività dei sentimenti.
- 38) Il linguaggio grafico; il disegno infantile; studio teorico-sperimentale.
- 39) Il linguaggio grafico: la scrittura.
- 40) I fondamenti psicologici dei vari metodi dell'insegnamento della scrittura.
- 41) La psicologia dell'adolescenza secondo E. Spranger.

Anno accademico 1945-1946 :

*Argomenti generali:* (I corso) - « Punti di analisi psicologica sul sentimento estetico ». — (II corso) - « Psicologia applicata alla didattica ».

*Lavori monografici svolti:*

- 42) La componente effettiva nel fatto psichico della sensazione in rapporto al sentimento estetico.
- 43) Psicogenesi e fenomenologia del sentimento estetico nel fanciullo.
- 44) Fenomenologia e significato del sentimento estetico nel generarsi della personalità nell'adolescente.
- 45) La psicologia dell'adolescenza in T. Ziehen.
- 46) L'animo dell'adolescente secondo le indagini di Ch. Buehler.
- 47) Analisi psicologica della fatica considerata in rapporto al problema degli orari scolastici.
- 48) La struttura della memoria analizzata in rapporto al problema pedagogico della sua evoluzione, educazione e valorizzazione.
- 49) La caratterologia di R. Allers: analisi psicopedagogica.

Anno accademico 1946-1947 :

*Argomenti generali:* (I corso) - « Punti di analisi sulla Psicologia dell'immaginazione ».

Questo argomento è stato studiato sotto gli aspetti della Psicologia sperimentale generale, della psicologia del fanciullo e dell'adolescente.

(II corso) - « Punti di psicologia dell'immaginazione applicata alla didattica ».

*Lavori monografici svolti :*

50) Concetto e struttura dell'immaginazione: visione storica e analisi fenomenologica.

51) Analisi psicologica sulla fenomenologia e la natura del sogno.

52) La funzione dell'immaginazione creatrice negli artisti e negli inventori.

53) Il concetto psicologico di ideale e la sua dinamicità. L'apporto dell'ideale nella formazione della personalità.

54) La psicogenesi dell'immaginazione nell'infanzia.

55) L'immaginazione nell'adolescente: la vita di sogno.

56) L'ideale nell'adolescente e lo svolgersi del sentimento morale.

57) La psicologia del cinematografo in rapporto ai problemi della scuola e della didattica.

58) L'immaginazione nel giovanetto e il problema didattico dei componenti scolastici.

### **Le tesi dottorali**

Un altro campo in cui ben presto si estese l'attività di studio dell'Istituto di Psicologia, non appena la sua organizzazione e la sua attrezzatura tecnica ne diedero la possibilità, fu quello delle ricerche per le tesi dottorali. Questo lavoro si poté iniziare solo nell'ultimo triennio, e si svolse in mezzo alle gravissime difficoltà della guerra, le quali disfecero in gran parte il lavoro di sistemazione materiale del laboratorio, e, costringendo l'Istituto allo sfollamento, portarono ad un grande isolamento da ogni centro culturale; inoltre impedirono l'accesso all'Ateneo degli studenti, specialmente esteri, che furono così molto ridotti di numero; il che rende ragione della diminuita possibilità di ricerca.

Queste tesi, svolte su argomento psicologico, valsero per il conseguimento del dottorato presso la Facoltà di Filosofia. Sono state già compiute tre tesi; di una di esse è già stato pubblicato un ampio estratto e delle altre due si sta preparando la pubblicazione; una tesi è stata svolta su di un argomento di Psicologia Sperimentale generale, le altre due sulla Psicologia dell'adolescenza. Attualmente sono in corso altre ricerche e lavori di tesi; si svolgono sulla psicologia dell'adolescenza. Su questo argomento è già stato elaborato un vasto piano di studi e di ricerche, che andranno effettuandosi in questi prossimi anni, e che sono tutti coordinati tra di loro in modo da analizzare la Psicologia dell'adolescente nei suoi molteplici aspetti e nella sua complessa fenomenologia.

Indichiamo ora un breve riassunto dei lavori fatti.

Anno accademico 1942-1943 :

M. VIGLIETTI — *La dinamica del pensiero nell'atto di disporsi a parlare.*

*Riassunto.* - È uno studio teorico-sperimentale dei rapporti tra il pensiero e il linguaggio; è considerato in modo particolare e reso oggetto della ricerca il momento in cui l'uomo si dispone a parlare, ed in cui è elaborata la parola. La parte teorica importa un vasto studio espositivo di precisazione di concetti e di esame dei processi intellettivi. Analizzato il concetto di parola nel suo significato e nella sua struttura, viene studiata la dinamica psicologica del complesso dei processi che si richiedono per disporsi a parlare. Seguendo quindi la linea delle indagini sperimentali compiute dalla Scuola di Würzburg con il Watt, il Messer, il Buehler, è illustrata l'attività del pensiero in rapporto alla sua espressione. La ricerca sperimentale fu compiuta con il metodo della registrazione pneumografica delle variazioni respiratorie dell'individuo nell'atto che si dispone a parlare; metodo che veniva convalidato dall'introspezione provocata, compiuta quasi simultaneamente mediante la stesura di ampi protocolli. La vasta e laboriosa serie di esperimenti (oltre ottocento, compiuti su parecchi soggetti) fu feconda di numerose constatazioni sulla funzione rivelatrice del respiro in rapporto a determinati stati psichici intellettuali.

Anno accademico 1944-1945 :

S. TOGNON — *La coscienza dei rapporti con Dio nell'adolescenza. Indagine psicologica su di un gruppo di studenti.*

*Riassunto:* Questo lavoro si è proposto praticamente di studiare mediante una vasta ricerca tra i giovanetti la psicologia religiosa nell'età evolutiva, mettendo in particolar luce questo aspetto: come il sentimento religioso, alimentato anche dall'azione dell'educazione, determini i rapporti che l'adolescente sente esistere tra la sua persona e Dio. Il primo problema che il candidato ha dovuto affrontare è stato quello del metodo più adeguato ai fini da raggiungersi; per questo esamina e valuta criticamente i diversi metodi che sono stati applicati, e, con le dovute riserve critiche e precauzioni, assume, per l'attuazione del proprio lavoro, il metodo del questionario, debitamente integrato con l'osservazione oggettiva diretta e indiretta e in parecchi casi con l'applicazione del metodo che il Piaget denomina « clinico ». Anzi in una serie di esperimenti preliminari, come controprova, si applicò anche il metodo dei reattivi, in forma di composizione scolastica. I soggetti su cui venne fatta la ricerca sono 720 giovanetti collegiali rispondenti all'età media tra i 12-15 anni.

In concreto, il problema dei rapporti con Dio venne studiato sotto questi aspetti, che si presentarono come sufficienti per metterlo in evidenza: La concezione di Dio nel giovanetto, base necessaria per determinare i rapporti con la divinità; le relazioni che il giovanetto sente di avere con Dio; il senso del peccato come rottura dei rapporti con Dio. Infine il bisogno di Dio come espressione della coscienza di dipendenza da Dio. I risultati, ricavati dall'ampio materiale raccolto, dimostrarono che, in generale, riguardo alla concezione di Dio,



nel giovanetto alle diverse modalità di espressione sottostà abbastanza demarcata l'intima convinzione della trascendenza divina; mancano le concezioni strettamente antropomorfe, benchè ne permangano, specialmente nei soggetti più giovani, i modi di esprimersi corrispondenti. Quanto allo sviluppo dell'idea di Dio sembra accertabile uno sviluppo in funzione dell'età e dell'istruzione religiosa; nei soggetti più giovani (11-12 anni) Dio sembra essere un « non-uomo », concezione quindi negativa, che trova uno sfogo nelle concezioni umane concepite nel loro grado massimo. Verso i 15 anni la coscienza della propria limitazione e indigenza, che si fa sentire nel soggetto, porta ad accentuare di più la nota della trascendenza divina; viene inoltre ad essere messa maggiormente in luce la considerazione di Dio come giudice e padre. Le relazioni con Dio vengono sentite specialmente sotto forma di sentimento di dipendenza e di obbligo di bontà e di fare qualche cosa che piaccia o sia voluta da Dio. Il problema del peccato è molto sentito dal giovanetto; il peccato è sempre sentito come un grave male, per cui il soggetto « si trova fuori posto », prova un sentimento di inferiorità, anche di fronte ai compagni, accompagnato da un sentimento di « rimorso-timore »; e tutta la fenomenologia, quale è descritta dai soggetti, rivela che essi fondamentalmente sentono il peccato come una rottura dei rapporti con Dio. La dipendenza da Dio è fondata dai soggetti sulla motivazione di Dio-padrone, o di Dio Onnipotente, o di Dio Creatore, ed in genere è concepita tale che senza di Lui non si può fare nulla.

Questa indagine psicologica si è poi prospettata come feconda di molte applicazioni pedagogiche, alle quali effettivamente si richiama spesso il candidato, specialmente nel campo della Catechesi.

Anno accademico 1945-1946 :

A. VAN NIELE — *Linguaggio e adolescenza. Punti di indagine psicologica teorico-sperimentale.*

*Riassunto:* Questa indagine si propone lo studio dell'atteggiamento psicologico dell'adolescente di fronte alle proprie risorse espressive. Nei pochi studi sinora compiuti sulla lingua degli adolescenti, come per es. dal Giese e dal Busseman, si mirò specialmente ad un aspetto oggettivo del problema, e il materiale, su cui si svolgeva l'indagine, era costituito da componimenti, da poesie e da diari dei giovanetti. Il candidato invece dimostra che vi sono possibilità ed opportunità maggiori nello studio del linguaggio che non della lingua, a riguardo dell'espressività giovanile; per questo analizza la natura e le funzioni del linguaggio, e mette in particolare luce la « funzione soggettiva » del linguaggio, per mezzo della quale il soggetto, che parla o scrive, tende a suscitare nel suo interlocutore uno stato psichico « complementare » — non necessariamente identico o analogo — al suo; la « funzione comunicativa » tende invece a provocare uno stato psichico identico al proprio. Quest'analisi del linguaggio umano viene applicata all'adolescente, in cui un nuovo fervore di vita rifiorisce e la giovane anima, attraverso nuove esperienze, va sempre più arricchendosi: quale è l'atteggiamento del giovanetto di fronte alla sua esuberante vita interiore,

tutta pervasa di affettività, quando desidera esprimersi? Una ricerca sperimentale condotta su più di 400 giovanetti d'Italia e dell'estero, tende a rispondere a tale quesito. Il metodo usato fu il questionario accoppiato con l'esperimento. Il soggetto cioè era invitato ad « esprimersi » descrivendo una situazione psicologica provocata sperimentalmente; veniva quindi applicato il questionario richiedente spiegazioni sul perchè era stato usato quel dato modo di esprimersi e sul modo con cui in genere il soggetto sentiva il problema della propria espressività. I risultati ricavati dalle risposte e dalle osservazioni rivelano: in molti adolescenti vi è un desiderio, talora accentuato sino alla passione, di « esprimersi »; in generale poi mostrano una specie di scetticismo circa la possibilità di riuscire in questa autoespressione. Tuttavia, se i mezzi della lingua non bastano, le possibilità del linguaggio vanno oltre; infatti molti adolescenti mostrano di essere persuasi che anche se essi non riescono a dire ciò che sentono, rimane però sempre la possibilità che qualcuno colga il loro interno; spesso questa capacità di comprendere viene ad essere concessa o supposta presente in una sola persona o in poche, che parecchi dicono di aver trovato, ed altri invocano ancora.

Fu riscontrato inoltre un notevole gruppo di adolescenti, nei quali questa problematica della propria espressività e della correlativa comprensione da parte altrui, non è sentita in una forma tanto acuta. Numerose sono le applicazioni che si ricavano circa la necessità di procedere ad una debita comprensione del modo di dire di molti adolescenti.

### **Lavori e ricerche d'imminente pubblicazione**

In questi primi anni di sistemazione, le attività dell'Istituto sono state in massima parte ordinate all'assolvimento del suo compito didattico con l'impartire i numerosi insegnamenti, che sono stati sopra indicati. Tuttavia si è dato gradualmente luogo, secondo che le possibilità dei momenti difficili del periodo bellico lo consentivano, all'attuazione di un piano di ricerche. Esse sono orientate specialmente allo studio del fanciullo e dell'adolescente, che viene sistematicamente analizzato nella sua complessa fenomenologia. Alcune di queste ricerche, come, per es., quelle sulle caratteristiche fenomenologiche della vita religiosa e del linguaggio saranno oggetto di prossima pubblicazione.

Una ricerca sugli effetti delle vitamine nei riguardi dell'efficienza lavorativa degli operai è stata compiuta quando il problema economico-sociale della crisi nutritiva, in seguito al tesseramento, era sentito in una forma acuta dalla nostra nazione duramente impegnata nel massimo sforzo per la guerra. Il lavoro venne compiuto in collaborazione con l'Istituto d'Igiene dell'Università di Torino e di altri Istituti Scientifici su proposta del Consiglio Nazionale delle Ricerche e sotto l'alta direzione del Prof. Azzo Azzi, Rettor Magnifico dell'Università. Il nostro Istituto diede il suo contributo per la parte psicologica della ricerca, compiendo una vasta serie di prove di accertamento del grado di efficienza di diverse

funzioni psichiche su dei gruppi di giovanetti delle Scuole Professionali dell'Istituto C. Rebaudengo e di avieri.

In collaborazione con l'Istituto Superiore di Pedagogia del P.A.S., l'Istituto di Psicologia si è assunto il compito di preparare una serie di testi e manuali di Psicologia, che faranno parte di un'ampia Collana Pedagogica, e che mirano a presentare, specialmente agli educatori, tutto quel complesso di dottrine psicologiche che sono richieste per una vera comprensione dell'animo giovanile, e che possono perciò rendere più efficace l'opera educativa. Di tali testi sono già stati pubblicati, solo in edizione litografica provvisoria a causa della situazione economica di questi ultimi tempi, tre volumi, cioè gli « Elementi di Psicologia Patologica Generale e applicata all'Età evolutiva » (Prof. D. G. Lorenzini), « Lineamenti di Caratterologia e Tipologia » (Prof. D. G. Lorenzini), e una monografia: « La Cartella Biotipologica applicata all'educazione » (Prof. D. G. Lorenzini); questi lavori quanto prima saranno pubblicati in edizione tipografica normale. Attualmente sono in corso di preparazione: « Elementi di Psicologia del Fanciullo e dell'Adolescente », un manuale teorico-pratico sui « Mental-Tests » e altre monografie.

Un altro lavoro è rappresentato dalla ricerca che si sta compiendo ora per la valutazione di un « Mental-Test » collettivo, già diventato notevolmente di uso internazionale, cioè il « National Intelligence Test » compilato negli Stati Uniti da L. M. Terman e M. E. Haggerty, sotto gli auspici del « National Research Council »; si sono già fatti molti saggi di comparazione con i valori ottenuti mediante l'applicazione della Scala Metrica di Binet-Simon, e i risultati ottenuti, che confidiamo di poter presto pubblicare, sono molto lusinghieri. Nel medesimo tempo si sta studiando la possibilità di applicazione e di adattamento di questo « Mental-Test » ai fanciulli italiani. È stato incominciato un lavoro analogo sopra il « Mental-Test » collettivo di Thurstone, nella revisione già elaborata dal Decroly e dal Pieron.

Nel campo delle immediate applicazioni pedagogiche, un lavoro compiuto dall'Istituto è stato quello della compilazione di un modello originale di « Cartella Biotipologica ». Essa fu studiata con vari anni di prove, in modo da portarla nella linea di una grande attuabilità pratica e nel medesimo tempo di una grande esattezza scientifica nei riguardi delle valutazioni che se ne possono dedurre. Ora si lavora per il collaudo, applicandola normalmente ai giovanetti. Questa nostra « Cartella Biotipologica » consiste in una visione sintetica della struttura somatica, funzionale e psicologica del giovanetto educando. Praticamente è costituita da una raccolta di dati sugli antecedenti familiari e personali dell'individuo, sulla sua costituzione e forma corporea, sulle sue condizioni di salute, sulle sue capacità mentali e sul suo carattere. La Cartella Biotipologica è eminentemente ordinata a dare una conoscenza concreta e totalitaria dell'uomo come individuo, visto nella sua completezza, cioè composto di spirito e di corpo, inscindibili l'uno dall'altro, e di far perciò conoscere all'educatore l'educando,

così come vive sotto ai suoi occhi; essa usufruisce di tutti i mezzi e dei risultati ottenuti dalle scienze psicologiche e biologiche, per tracciare un profilo, un quadro biopsicologico completo dell'educando, in modo che l'educatore possa intonare l'opera sua formativa alle particolari esigenze dei singoli alunni.

La Cartella Biotipologica è formata da una raccolta di documenti, detti comunemente « schede »; ognuno di essi porta una specifica descrizione del giovanetto. Le schede componenti il nostro modello di cartella biotipologica sono le seguenti:

la scheda anamnestica: reca i dati anagrafici e biografici dell'educando e della sua famiglia;

la scheda biometrica: presenta le principali misure biometriche e funzionali del soggetto;

la scheda sanitaria: riporta le relazioni delle visite mediche fatte dal sanitario, circa le condizioni di salute e la costituzione dell'educando;

la scheda psicologica: presenta una valutazione sulle principali capacità psichiche e sul carattere dell'educando;

la scheda scolastica è costituita dalle pagelle scolastiche, che riportano i risultati rivelanti la riuscita e la applicazione del giovanetto nei suoi studi;

la scheda di sintesi: riferisce il giudizio sintetico, quale si può ricavare dall'esame di ciascuna delle schede precedenti.

Ogni scheda è costituita da un modulo di carta delle dimensioni di cm. 18 x 24 circa, sul quale è stampato un apposito formulario per le informazioni che vi devono essere registrate. Queste schede vengono poi raccolte in una busta o cartella di cartoncino appositamente fatta, e devono essere conservate nell'archivio del Direttore della Scuola o del Collegio.

## L'ATTREZZATURA E L'ARREDAMENTO DELL'ISTITUTO

L'Istituto per lo svolgimento delle sue attività dispone attualmente di cinque luminosi e vasti ambienti. Esso è dotato di Laboratorio, di Biblioteca propria, e dell'aula sperimentale per le lezioni; il tutto debitamente attrezzato secondo le esigenze moderne dello studio.

Mentre si andava organizzando il complesso dei corsi che costituiscono la struttura dell'Istituto, si provvedeva anche a sistemare e ad attrezzare il Laboratorio, per quanto lo permettevano le difficili condizioni dell'ora tragica che si viveva e il disagio del temporaneo sfollamento. Nel costituire il Laboratorio si tenne presente questa triplice finalità:

a) Una finalità didattica: essa viene conseguita mediante lo svolgimento di quelle esercitazioni che importano qualche saggio di ricerca sperimentale; in secondo luogo mediante quei corsi di metodologia che importano o l'applicazione dei « Mental-Test » (1) o gli esercizi compiuti per l'apprendimento del

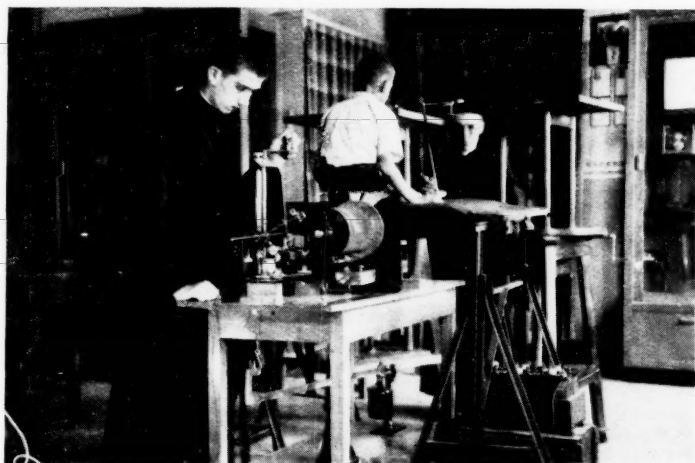
(1) Ordinariamente vengono usati nel Laboratorio i « Mental-Tests » di BINET-SIMON-TERMAN, di ROSSOLIMO, di RORSCHACH, di VERMEYLEN, di DE SANCTIS, oltre una numerosa serie di « test » di intelligenza pratica.



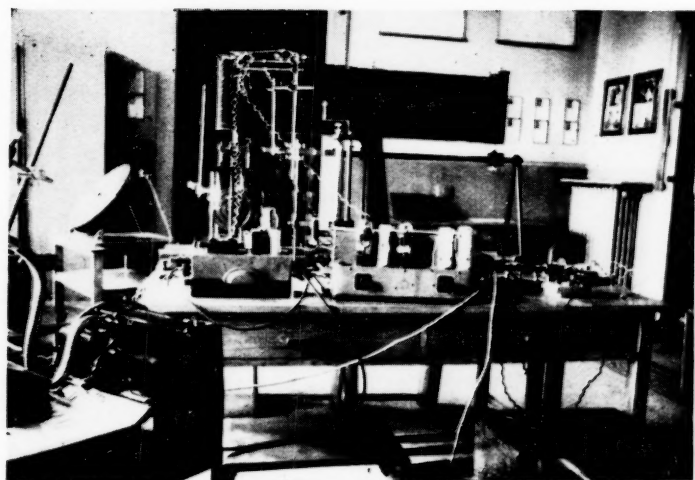


**Visioni di esercitazioni in Laboratorio da parte degli studenti:**

a piccoli gruppi per esercizi vari...



... per lo studio degli automatismi e dei riflessi.



Impianto di apparecchi per uno studio sulla fenomenologia dell'linguaggio.

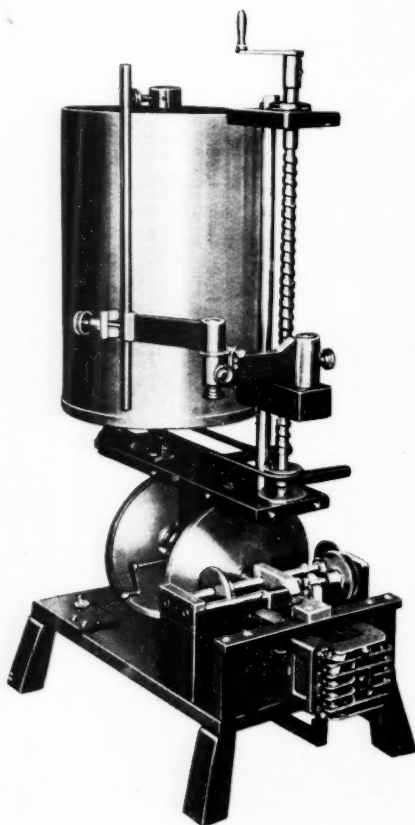
Visione parziale del-  
l'aula per le lezioni  
e le dimostrazioni  
sperimentali.



**Modelli di appa-  
recchi studiati  
nell'Istituto:**

A) un Chimografo  
elettrico Universale

B) apparecchio per  
il comando elettrico,  
in tempi esatti, di  
altri apparecchi e  
per il controllo dei  
cronoscopi.



A



B

*(Costruzione delle of-  
ficine meccaniche della  
Ditta Duroni - Torino)*

lavoro sperimentale e dell'uso degli apparecchi; o, in terzo luogo, mediante le dimostrazioni di classe. Così le sale del Laboratorio, nei vari periodi dell'anno scolastico, sono animate dal fervore del lavoro: le frequentano gruppetti di studenti, che si succedono per turno, per attendere ai loro lavori o esercizi; e spesso sono animate anche da gruppetti di fanciulli e di giovanetti, che vi accedono per prestarsi come soggetti o per subire i loro esami psicologici.

b) La seconda finalità è data dalla ricerca scientifica, sia nel campo della psicologia generale, come in quello della psicologia dell'Età evolutiva.

c) Il terzo fine è costituito dalle applicazioni pratiche della psicologia, particolarmente al problema dell'orientamento professionale. Questo problema nell'Istituto è già stato molto studiato, sotto i suoi diversi aspetti, e sovente in collaborazione con l'Istituto di Pedagogia; il problema infatti è per sua natura psicologico e pedagogico; psicologico in quanto importa la conoscenza comprensiva del giovanetto, e richiede la ricerca e l'accertamento delle attitudini, delle inclinazioni e delle tendenze in base alle quali si possa indicare quale sia la professione più confacente; ed è un problema pedagogico, in quanto spetta all'educatore formare il giovanetto per la vita, sviluppare, nella luce della psicologia, le inclinazioni, le attitudini e indirizzarlo verso quella carriera che è più consona alle sue condizioni individuali, familiari e sociali.

Nell'Istituto si è iniziato, in questi ultimi tempi, un lavoro metodico mediante reattivi mentali e attitudinali e altre prove psicotecniche sui giovanetti che frequentano le vicine Scuole Professionali, valutando poi i risultati in collaborazione con la Direzione stessa delle Scuole, in base alle osservazioni e alle indicazioni che sono ricavate dal controllo fatto nelle scuole-officine.

Fa parte del lavoro per le applicazioni pedagogiche della psicologia e per un facilitazione dell'opera dell'Orientamento professionale, la compilazione della Cartella Biotipologica sui giovanetti delle Scuole professionali dell'annesso Istituto C. Rebaudengo e su parecchi gruppi di « Boy-scouts », che da varie parti di Torino venivano al Laboratorio per sottoporsi ai vari esami psicologici richiesti per la compilazione del loro libretto personale.

Il Laboratorio è sistemato in tre ampie sale debitamente attrezzate di impianti elettrici (ancora provvisori date le situazioni di questi ultimi tempi, ma è già studiato un piano di sistemazione razionale e pienamente rispondente alle esigenze delle ricerche sperimentali di psicologia) e collegate telefonicamente per il compimento di certi lavori. Vi è annessa una piccola cabina oscura per quelle esperienze e ricerche psicologiche in cui si richiedono particolari condizioni di isolamento. Per la documentazione fotografica si dispone, nella sede stessa del Laboratorio, di un comodo gabinetto fotografico debitamente attrezzato per tutti i lavori di sviluppo, di stampa, ecc. e corredato di due moderni apparecchi di ingrandimento.

La molteplice attività sperimentale che svolge il Laboratorio è favorita da una conveniente attrezzatura del materiale richiesto. Non intendiamo ora illustrare l'ampio corredo strumentale, sia riguardo agli apparecchi come alla numerosa serie di « Mental-Tests » per la valutazione dell'intelligenza e l'accertamento delle attitudini; solo vogliamo accennare che numerosi apparecchi, come

per es. un elettrochimografo, dei tachistoscopi, dei « tapping » semplici e multipli, un mnemometro, un apparecchio per lo studio dei movimenti bimanuali, un ottimetro, un fotometro, un apparecchio per contatti elettrici multipli simultanei, ecc. sono modelli originali, studiati nell'Istituto per particolari ricerche. Per le dimostrazioni di classe si dispone anche di una vasta serie di cartelloni murali didattici, quasi tutti fatti nell'Istituto con l'aiuto di alcuni studenti disegnatrici.

Una parte vitale dell'Istituto è rappresentata dalla sua Biblioteca specializzata, cioè riguardante le sole discipline strettamente psicologiche. È situata in un'ampia e accogliente sala, ove lo studioso può con ogni comodità attendere al suo lavoro; un orario molto ampio dà comodità agli studenti di accedere alla Biblioteca, ove possono valersi, per la consulta, dell'aiuto di un apposito incaricato. È dotata di un notevole numero di volumi, frutto di acquisti o di donazioni effettuate in questi ultimi anni, e comprendenti le migliori pubblicazioni moderne. I libri sono disposti su comode scaffalature aperte di metallo, del modello Lips-Vago, e vi sono suddivisi, per argomento, in sezioni corrispondenti alla psicologia generale e alle sue parti e alle varie forme di psicologia differenziale e applicata (per es.: Psicologia del fanciullo e dell'adolescente, psicologia pedagogica, psicologia patologica, psicologia religiosa, psicologia pastorale, psicologia dei popoli, psicologia applicata all'orientamento professionale, ai problemi del lavoro, psicotecnica, ecc.). La consultazione è facilitata da un dettagliato catalogo per ordine alfabetico di autori, per argomento e sistematico; vi sono schedati i volumi e gli articoli delle riviste; inoltre è collegato con i cataloghi delle biblioteche della Facoltà di Filosofia e degli altri Istituti, mediante schede di rimando, per tutti quei libri di argomento psicologico che si trovassero in tali altre Biblioteche. Il contatto informativo con gli studi e i problemi del giorno è compiuto per mezzo di un'ampia serie delle più importanti riviste psicologiche italiane ed estere.

Per lo svolgimento della propria attività didattica l'Istituto di Psicologia dispone di una propria aula scolastica, corredata di un grande apparecchio proiettore epidiascopio e di quegli impianti che sono richiesti dalle dimostrazioni sperimentali.

\* \* \*

Abbiamo presentato, sotto forma di una cronaca descrittiva, una visione generale dell'attuale sistemazione dell'Istituto di Psicologia Sperimentale e della sua breve vita durante il periodo bellico. Or continua il lavoro, perchè possa raggiungere in una forma sempre più completa, la sua efficienza per assolvere i suoi compiti di indagine scientifica e di una severa formazione, negli studi psicologici, di molta gioventù, che accede all'Ateneo Salesiano dalle varie parti del mondo e per adempiere alla sua missione di coadiuvare gli educatori nella comprensione dell'animo giovanile, per formare migliori uomini per il domani.

SAC. PROF. GIACOMO LORENZINI, S. S.



## II

# DON LUIS DE REQUESÉNS E S. CARLO BORROMEO

La recente guerra ebbe, tra le altre, la sgradita conseguenza di separarci per lunghi mesi dal mondo internazionale della cultura: il che spiega come a distanza di anni presentiamo un'opera (1) che interessa grandemente la vita politico-religiosa del nostro Cinquecento, e che è rimasta sconosciuta al gran pubblico italiano e forse anche agli studiosi di professione.

Il personaggio rievocato dal bel volume del P. March — noto per altre pubblicazioni storico-agiografiche — benchè straniero, non è dei meno conosciuti in Italia poichè tenne il governo di Milano negli anni 1571-73: al tempo cioè in cui S. Carlo Borromeo, forte di un singolare e indiscusso prestigio e animato da ferrea volontà, curava la riforma della vasta archidiocesi lombarda, fronteggiandone i complessi problemi con tale disinvolta arditezza da sembrare in qualche circostanza, non solo duro ed ostinato, ma perfino irragionevole.

Purtroppo la figura del Santo è ancora tutta da studiare. Le biografie antiche non soddisfano più; e le recenti ed anche recentissime non approfondiscono, in base allo studio e alla sana critica delle fonti, i momenti ardui e delicati di quella straordinaria esistenza, che ebbe il merito insigne di tradurre in pratica e quasi di imporre con l'esempio le norme disciplinari emanate a Trento. Nessuna biografia infatti ha saputo fin qui ritrarre l'ambiente spagnuolo di Milano nella seconda metà del secolo XVI, e tanto meno darci la genuina fisionomia degli uomini che vi rappresentarono la Spagna di Filippo II. Con troppa superficialità e talora con tono di baldanzosa ostilità si sono applicati a quel governo straniero concetti tradizionalmente mutuati da storici che ignorano del tutto le fonti spagnuole, e che perciò offrono una visione parziale degli avvenimenti e, in certo senso, possono dirsi tendenziosi.

(1) MARCH G. M., *El Comendador mayor de Castilla Don Luis de Requeséns en el gobierno de Milán 1571-1573*, Madrid 1943, Ed. del Ministerio de Asuntos Exteriores, Relaciones Culturales.

Ora l'opera del March, edita con signorile eleganza dal Ministero degli Affari Esteri e delle Relazioni Culturali di Spagna, ed arricchita da tavole fuori testo, mentre offre un degno ritratto di Don Luigi de Requeséns (pp. 9-21), ne illustra ampiamente il biennio trascorso a Milano in qualità di Governatore (pp. 55-342), servendosi del carteggio con la moglie, conservato nell'archivio gentilizio del Palau di Barcellona (pp. 25-33), e di altre fonti parallele editate e inedite. Conviene tuttavia notare subito che l'Autore non intende studiare il governo milanese del Requeséns in modo esauriente e definitivo, benchè ne conosca la documentazione conservata in Spagna ed altrove (pp. 34-47).

La parte più estesa del volume, e allo stesso tempo più interessante per la storia ecclesiastica italiana, è quella riguardante le accese lotte giurisdizionali che il Requeséns sostenne con il Borromeo (pp. 201-309).

Geloso e tutore insieme dei diritti della sua Chiesa, il Santo fin dall'inizio del governo episcopale si mise, rispetto al potere civile, in posizione difensiva e anche di attacco. L'ambito del foro ecclesiastico a Milano, e in genere nelle diocesi d'Italia Superiore, era molto vasto, estendendosi per alcuni casi anche ai laici; senza dire delle prerogative personali dell'Arcivescovo il quale poteva mantenere scorta e sbirri. La mancata residenza però di molti vescovi ne aveva indebolito il vigore. San Carlo, innovatore nel resto, qui fu tenacemente conservatore.

Sennonchè in quegli anni l'autorità della Spagna, specie a Milano, si veniva affermando sempre più. Gli urti quindi in materia di competenza giurisdizionale, che è quanto dire di foro civile ed ecclesiastico, non potevano mancare. Difatti non mancarono. Raggiunsero tuttavia il massimo della tensione col Requeséns.

Uomo d'armi e di governo, sovente egli lasciò che la durezza impetuosa del guerriero avesse il sopravvento sulla garbata finezza del reggitore di province e del diplomatico. Gli si farebbe torto nondimeno qualora si dimenticasse che nel biennio milanese la sua vita fu scossa da intime tragedie di famiglia, che lo resero più irascibile, sospettoso e triste (p. 113). A Milano d'altronde egli non si trovò mai a suo agio, sia per gli acciacchi della salute, che per le preoccupazioni domestiche (p. 115 seg.). L'Autore, pur riconoscendogli un temperamento « puntiglioso » e « un po' altezzoso » alla moda del Cinquecento Spagnuolo, a buon diritto lo giudica bene (p. 147).

Alla stregua dei grandi spagnuoli del secolo, il Requeséns sentì profondamente nell'anima l'ambizione di servire il suo re, e come capitò in analoghe circostanze ad altri funzionari di Filippo II, talvolta sembrò più spagnuolo dello stesso monarca, tanto ne ebbe a cuore la grandezza e l'onore.

Col Borromeo, che cominciò a lamentarsi di alcune « intromissioni civili » (pp. 203-04) nella sfera di sua pertinenza, le cose si complicarono presto al punto, non solo da accusarlo di « ostinazione e impertinenza » ma da condividere l'idea di una sua espulsione dallo Stato di Milano: « Torno a dire — scriveva al fratello Don Giovanni de Zúñiga, ambasciatore presso Gregorio XIII — che nel Consiglio vi furono nuovamente voti perchè lo cacciassimo da questo Stato; ed è certo che se volessimo aprire la guerra con lui, io lo riterrei necessario; (infatti) non l'ho più in concetto di confidente, perchè è impossibile

che lo sia un uomo tanto ambizioso di giurisdizione e che non distingue i tempi nei quali possono essere in giuoco simili materie » (p. 215).

Il Borromeo dal canto suo si mostrò intransigente nel sostenere i vecchi diritti del foro episcopale e dapprima minacciò poi fulminò la scomunica contro il Governatore; il quale, religiosamente, in via pratica, vi si attenne, mentre in via giuridica ne impugnò la validità, stante un'appellazione in corso al Papa.

La contesa, che ebbe vicende altamente drammatiche, fu da una parte e dall'altra portata a Roma, dove se ne fece un gran parlare, e finì con un breve pontificio di assoluzione (Appendice IV, p. 336 seg.) « *ad cautelam* » diretto a Requeséns, trasferito, secondo un anteriore progetto di Filippo II, al governo dei Paesi Bassi, nei quali tre anni più tardi concludeva la sua vita.

Giova notare che il nobiluomo, da vero *hidalgo* spagnuolo e cristiano insieme, domandò perdono al Borromeo delle intemperanze verbali con cui aveva giudicato le di lui intenzioni, sembrandogli di non aver mancato nel resto della sua condotta (p. 311).

Il P. March più che studiare a fondo l'incretinoso episodio che mise fronte a fronte le due massime autorità di Milano, preferisce descriverlo inserendo ordinatamente — ed è qui il merito della sua fatica — le corrispondenze familiari sopraccennate. Talvolta le alterna con quelle del Borromeo edite dal Sala, *Documenti circa la vita e le gesta di S. Carlo Borromeo*, 3 voll., Milano, 1857-61, e più sovente le integra con altre informazioni d'archivio.

Il suo lavoro è dunque della massima importanza e nessun biografo del Santo o studioso della storia politico-ecclesiastica milanese del Cinquecento potrà farne a meno. Dimostra inoltre come sia temerario azzardare giudizi su avvenimenti e persone senza tener conto delle rispettive fonti: il caso del Requeséns presso gli ultimi biografi di San Carlo (Orsenigo, Franceschi, Rivolta e Gorla), lo prova all'evidenza.

Quanto poi alla lotta giurisdizionale, tanto ampiamente tratteggiata e documentata nel volume, direi che non è un fatto a sè stante, ma solo un episodio — forse il più caratteristico, certo il più acuto — dello stesso profondo dissidio che si determinò anche altrove, e rappresentava da una parte la tendenza conservatrice del foro episcopale, dall'altra il progresso dell'ordinamento giuridico nello stato moderno, che avvocava a sè l'amministrazione piena della giustizia non strettamente ecclesiastica.

La S. Sede scelta come arbitra naturale in simili contese approvò sovente le richieste delle autorità civili. Così nel 1570, prima dei fatti surriferiti, Pio V, dietro petizione del Senato milanese, con breve del 4 ottobre svisciorava il tradizionale diritto di asilo autorizzando il Borromeo e i Vescovi della provincia lombarda a consegnare, su richiesta dell'autorità laica, i facinorosi che avessero cercato scampo nei luoghi sacri per sfuggire le meritate sanzioni. E nel 1586 Sisto V, vibrando un nuovo colpo alle vecchie immunità ecclesiastiche, concedeva ai rappresentanti di Filippo II in Lombardia di poter catturare « *quascumque personas cuiuscumque gradus ordinis et militiae criminum capitalium reos seu quocumque crimine capitali diffamatos* ». Non essendoci più allora il Borromeo, la difesa dei diritti ecclesiastici ricadde sul Card. Sfon-

drati, Vescovo di Cremona, il quale però, divenuto papa nel 1590 col nome di Gregorio XIV, definiva con criteri mitigati la spinosa questione.

In conclusione possiamo dire che il volume del P. March interessa tanto la Spagna quanto l'Italia, e rappresenta un valido aiuto a chi vorrà approfondire la storia delle polemiche giurisdizionali tra Chiesa e Spagna in Italia nella seconda metà del Cinquecento.

Quanto al Borromeo in questa faccenda credo abbastanza conforme a verità il giudizio che dava di lui Giovanni de Zúñiga, fratello del Requeséns in lettera a Filippo II: « ancorchè il Card. Borromeo abbia proceduto in queste cose tanto fuori di misura, sono molto persuaso che il suo zelo non sbaglia...; considero (la di lui intenzione) tra le migliori che ci siano sulla terra... È (però) tuttavia vero che in questa materia di giurisdizione è l'uomo più ingannato del mondo perchè non crede ad alcuno che gli consigli il contrario di quanto è persuaso... Il rimedio che vi è con lui è soltanto che Sua Santità gli ordini come debba regolarsi, poichè egli obbedirà ». E questa fu la tattica seguita dalla Spagna e quasi sempre coronata, in base alla comprensiva larghezza della S. Sede, da successo.

D. L. CASTANO, S. S.



### III

## LA XV SETTIMANA " DE EDUCACION NACIONAL,, DEI CATTOLICI SPAGNOLI

Dal 2 al 5 gennaio scorso si è svolta a Madrid la XV settimana pedagogica che la Federazione « Amigos de la Enseñanza » (F.A.E.), organo creato dai cattolici spagnoli per la difesa della libertà della scuola e dell'insegnamento privato, celebra ogni anno dal 1932.

Anche quest'anno l'esito fu brillantissimo e i problemi trattati di grande attualità. I settimanalisti partecipanti furono ben trecento.

Il tema centrale della settimana era il seguente: *La libertà dei collegi cattolici*.

Presero successivamente la parola alcuni fra i più illustri maestri del pensiero pedagogico spagnolo.

Fratel GABRIELE, delle Scuole Cristiane, parlò per primo del carattere essenzialmente formativo che deve avere l'insegnamento secondario. Il P. GUERRERO, S. J., parlò delle particolari esigenze del cattolicesimo spagnolo nel campo dell'educazione e formazione religiosa, sia per quanto si riferisce al metodo: eminentemente positivo, che dia il primato al dogma spiegato e vissuto, subordinandovi l'apologetica; sia di fronte allo Stato: una sempre più piena libertà ed indipendenza dell'insegnamento cattolico privato, secondo le esigenze della missione educativa della Chiesa. Il P. HERRERA ORIA, S. J., svolse il tema: « La Chiesa e il panorama educativo internazionale », dichiarando che in questo dopoguerra, nel campo dell'educazione religiosa, si manifestano nel mondo due opposte tendenze: l'una favorevole (Spagna, Argentina, Stati Uniti, Inghilterra) l'altra, con tendenza alla scuola unica, nettamente ostile e atea (Russia e satelliti). Richiamò poi l'attenzione dei presenti sui pericoli che presenta, nel campo dell'educazione religiosa, la nuova organizzazione internazionale UNESCO, affiliata all'O.N.U., avente finalità pedagogiche e culturali, ma di carattere settario e tendenzioso.

La signorina ALVAREZ BESADA fece una dettagliata esposizione sull'ideale di un internato. Della scuola professionale e tecnica parlò il gesuita P. BASAURI. Il signor ALVAREZ de CÂNOVAS svolse il suggestivo argomento: « Il fanciullo nell'arte spagnuola ». Fratel ABAURREA, marista, parlò di un possibile allargamento della scuola universitaria per favorire maggiormente le carriere tecniche di secondo piano (mercantile, industriale, agricola ecc.). Il marianista DON STEFANO ICHAZO, trattò della biblioteca nei collegi. Il Sig. REYERO dell'orientamento professionale nella scuola primaria. Dopo un discorso sulla vita di collegio, tenuto dallo Scolopio P. MORENO GILABERT, prese la parola il Salesiano Don Francisco DE LA HOZ sul tema: « L'esperienza del pensionato universitario salesiano di Siviglia ». Fra la viva attenzione dei presenti, illustrò il metodo e l'importanza della formazione culturale e religiosa dei giovani universitari nel delicato momento in cui stanno preparandosi immediatamente alla vita. Pietà, ambiente di famiglia secondo gli ideali di S. Giovanni Bosco, in un clima di ragionevolezza e di giusto concetto di libertà, intonato alle esigenze dell'età loro, sport, trattenimenti, esercizio della carità nelle Conferenze di S. Vincenzo, Circoli di studio per la conoscenza del pensiero sociale dei Pontefici e dei principi dell'apostolato laico nell'Azione Cattolica, formano della « Residencia » o pensionato universitario di Siviglia un cenacolo ideale per una preparazione cristiana, cosciente e attrezzata alle responsabilità della vita dell'imminente domani. Fulcro della formazione del giovane universitario rimane sempre la pietà e la direzione spirituale. I lusinghieri risultati ottenuti nella « Residencia » stanno a documentare la preziosità e l'utilità di simili istituzioni.

La Settimana si chiuse con l'invio di messaggi al Cardinale Primate, al Capo dello Stato, al Ministro dell'Educazione Nazionale, per ottenere un nuovo passo avanti in quella libertà della Scuola, alla quale l'attuale governo ha il merito d'aver dato un impulso tale da collocare la Spagna in testa alle nazioni in cui l'educazione privata e cattolica gode un posto d'onore.

SAC. DOTT. FRANCISCO DE LA HOZ, S. S.

## IV

# LA XXXIV SESSION DES SEMAINES SOCIALES DE FRANCE

Après le triomphal succès remporté l'année dernière à Strasbourg, la XXXIV<sup>e</sup> Session des Semaines Sociales de France se tiendra cette année à Paris, du 28 Juillet au 2 Août.

Le sujet sera à la fois d'une grande importance et d'une grande actualité :

*Le Catholicisme social face aux grands courants contemporains.*

Il s'agit d'analyser les principaux de ces courants : Marxisme, Néo-Libéralisme, Fascismes, d'en dégager les causes et la signification essentielle, de les juger à la lumière de la doctrine chrétienne afin de faire mieux ressortir l'originalité et l'actualité de la pensée catholique sociale.

Sur dix-sept leçon, après la leçon d'ouverture de M. Charles FLORY, huit seront consacrées au travail d'analyse et de jugement ; trois rappelleront les principes essentiels de l'ordre social chrétien ; six enfin prendront comme exemple et comme occasion de confrontation quelques problèmes pratiques et actuels.

Voici le Programme des cours et les noms des professeurs déjà sollicités.

1. - La crise de civilisation et l'affrontement des doctrines. — M. Charles FLORY, *Président des Semaines Sociales de France.*

### I. - LES FAITS :

2. - L'avènement des masses et les révolutions du vingtième Siècle. — M. Joseph FOLLIET, *Professeur de sociologie aux Facultés catholiques de Lyon.*
3. - La socialisation de la vie contemporaine. — R. P. BIGO, S. I., *de l'Action Populaire.*
4. - La substitution de l'économie dirigée à l'économie libérale. — M. PIETRE, *Professeur à la Faculté de Droit de Strasbourg.*
5. - Défaite et survivance des fascismes. — M. BEUVE-MERY.

6. - Les courants socialistes. — M. G. MARCY, *Professeur à la Faculté de Droit d'Aix-en-Provence*.
7. - L'homme marxiste. — M. Jean LACROIX, *Professeur de Philosophie au Lycée du Parc de Lyon*.
8. - Les aspects actuels du Libéralisme. — M. Alain BARRÈRE, *Professeur à la Faculté de Droit de Toulouse*.
9. - Naissance, développement et état présent du Catholicisme social. — M. Georges HOURDIN, *Directeur de la « Vie Catholique Illustrée »*.

## II. - LES PRINCIPES (confrontation des positions doctrinales essentielles) :

10. - La conception de l'homme. — R. P. de LUBAC, S. J., *Professeur à la Faculté de Théologie de Lyon*.
11. - La conception de l'ordre social. — M. Maurice BLONDEL, *Professeur honoraire de l'Université Aix-Marseille*.
12. - La conception du devenir social : le sens de l'Histoire. — R. P. CHENU, O. P.

## III. - LES ORIENTATIONS (confrontation de quelques positions pratiques).

13. - Les méthodes en politique sociale. — M. Marcel PRELOT, *Professeur à la Faculté de Droit et des Sciences Politiques de Strasbourg*.
14. - La population et la Famille. — M. Paul ARCHAMBAULT, *Président de la Confédération Générale des Familles*.
15. - La propriété des instruments de production. — M. René THERY, *Professeur à la Faculté Libre de Droit de Lille*.
16. - La profession et l'entreprise. — M. BRETHE de la GRESSAYE, *Professeur à la Faculté de Droit de Bordeaux*.
17. - La rôle de l'État. — M. Jean DABIN, *Professeur à la Faculté de Droit de Louvain*.
18. - L'ordre international. — George LEBRUN-KERIS.



## METODO DELLA RAGIONE

Ogni volta che D. Bosco prese a definire ed analizzare il suo sistema, sempre diede alla ragione un posto caratteristico. « Il mio sistema — scrive — si appoggia tutto sulla ragione, la religione e l'amorevolezza ». « Ragione e Religione, dice altrove, sono le due molle di tutto il mio sistema di educazione ».

Che cosa s'intende per *ragione*?

La ragione può essere considerata come *facoltà*, come *abito* o *virtù* e come *atto*.

1) Come *facoltà* non è altro che la stessa intelligenza in quanto non solo intuisce i principi, le verità evidenti, ma da queste e da quelle deduce altri principi ed altre verità. Ragione, intelligenza, intelletto, mente, coscienza, memoria, ecc.: tutti nomi che indicano la stessa realtà in un momento della sua attività molteplice. Tale considerazione più che pedagogica è psicologica ed antropologica.

2) Considerata come *abito* o *virtù* (Abito filosoficamente parlando è una perfezione qualitativa, risultato degli atti frequenti di una data facoltà; detta facoltà, mediante l'esercizio viene ad esercitarli prompte, faciliter, delectabiliter. L'abito poi si distingue dalla virtù in quanto per definizione non importa perfezione morale, invece la virtù facit aliquem esse bonum). La ragione importa, secondo S. Tommaso, tre attualità, che sono: scienza, arte, prudenza.

3) Considerata come *atto* si chiama coscienza.

Parliamo dapprima della scienza che i moderni chiamano generalmente cultura (conoscenza ragionata e sistematica di un dato soggetto).

Il metodo salesiano può essere definito metodo della scienza, metodo della cultura.

### LA RAGIONE COME SCIENZA

Ogni metodo di educazione cristiana è, più o meno, dedito alla cultura. La vita cristiana o vita religiosa perfetta esige la fede, ossia la conoscenza o scienza di Dio, di Gesù, della Chiesa e quindi dell'uomo e dell'universo in genere. È vero che la fede cristiana è conoscenza soprarrazionale (*argumentum non apparentium*), ma come a tutti è noto, il soprarrazionale non è nè fuori

nè contro la ragione, ma piuttosto guida, aiuto, per quanto misterioso e superiore ad essa. La Fede non solo non è contro nè estranea alla ragione, ma è il principio storico di tutto il maggior sviluppo scientifico di cui si vanta l'umanità. Dire oggi il contrario è dimostrarsi superbamente e ostinatamente avversi al Cristianesimo, o ingenuamente anacronistici. Questo in generale per tutti i metodi di educazione cristiana.

Il metodo salesiano ha poi a questo riguardo qualche merito singolare. Don Bosco, l'amico di tutti i birichini, i quali, è noto, sono poco amici dei libri, D. Bosco fu un grande innamorato dei libri, assai più che non si creda. Ha avuto, cosa singolare in un santo così immacolato, in un educatore della gioventù povera e abbandonata, la passione dei classici: una passione, ci si passi l'espressione, da matto.

D. Bosco fu scrittore infaticato e tutti i suoi primi e migliori discepoli furono scrittori. Ingolfati nel lavoro più diverso, in condizioni oltremodo disagiate, tutti trovano tempo, secondo il desiderio del Padre, di preparare libri d'ogni genere. Quello che le scuole tipografiche salesiane hanno diffuso e diffondono nel campo della cultura è certamente considerevole.

Tuttavia il metodo del cuore e dell'affetto, il metodo del lavoro febbrile soprattutto fra la gioventù povera e abbandonata, non può essere il metodo caratteristico della scienza, nella sua espressione totale e principale.

L'educatore salesiano per sbrogliarsi o farsi onore nelle insidie culturali dei suoi moderni birichini, deve possedere una cultura viva, pronta, come dicono gli americani: *up to date*, ma ciò non basta a costituire un metodo di cultura (ciò è proprio dell'ordine benedettino, domenicano, ignaziano).

L'educatore salesiano non ha questa pretesa.

Il metodo salesiano vuol gareggiare col metodo ignaziano per ciò che riguarda la *cultura catechistica*. D. Bosco fu un prodigioso scrittore popolare fra i santi, perchè voleva essere catechista, perchè la Provvidenza ci voleva regalare in lui il più grande catechista dei suoi tempi.

In un'epoca di grande decadenza dell'istruzione religiosa, in ambienti che erano completamente abbandonati ed erano generalmente creduti refrattari, D. Bosco è riuscito a fare dell'istruzione catechistica la passione della gioventù, il successo del suo tempo. A questo successo ha consacrato tutta la sua vita, tutta l'energia che gli sopravvanzava dagli altri lavori più urgenti; per questo ha rinunciato all'erudizione, alla cultura propriamente detta, a ciò che era la prima tendenza del suo potente ingegno; per questo ha scritto solo opere popolari e giovanili, opere insomma catechistiche. Per questo ben poche pagine fra le decine di migliaia dei suoi 168 lavori e opuscoli, sono scritte per le persone colte; D. Bosco è sempre e tutto catechistico. Don Bosco ha scritto di tutto, ma sempre per i giovani, sempre per la formazione catechistica; anche quando scrive di agricoltura e di matematica, D. Bosco fa catechismo. Come dice bene il suo biografo, D. Bosco fa entrare Dio non solo dalla porta della chiesa, ma da tutte le porte del mondo.

L'educatore salesiano, come il Modello, dev'essere, quanto più è possibile, scrittore popolare, dev'essere *catechista*, deve avere la passione di questo in-

segnamento, e come D. Bosco deve avere competenza e profondità di studio, vivacità e varietà di esposizione e quell'ardore della convinzione e del cuore che piega qualunque intelletto in *obsequium Christi*.

L'educatore salesiano non cada nel difetto meno antico che odierno di credere l'istruzione catechistica un'istruzione meccanica, mnemonica, facilmente comunicabile. Creda piuttosto che uno dei motivi più profondi della decadenza religiosa è la mancanza e l'insuccesso dell'istruzione catechistica ed uno dei motivi più vasti di questo insuccesso è la mancanza di bravi, convinti, preparati, istruiti catechisti.

Il metodo salesiano, dunque, sebbene non abbia la cultura superiore come sua caratteristica, tuttavia ha portato e porta ad essa il suo contributo, e per ciò che riguarda la cultura popolare merita di divenire il metodo per antonomasia.

### LA RAGIONE COME PRUDENZA

La prudenza, secondo S. Tommaso, è « *recta ratio agibilium* », il retto, il giusto concetto dell'agire, la luminosa direttiva delle nostre azioni. È quindi abito intellettuale, non indipendente dal volere come la scienza e l'arte, sebbene in relazione intima con la volontà per la rettitudine che deve possedere. « *Prudentia non est tantum in intellectu sicut scientia et ars, sed habet aliquid in appetitu, scilicet rectitudinem* ». Quindi per mezzo della scienza e dell'arte noi non diventiamo buoni, ma solo dotti e geniali, mentre per mezzo della prudenza noi siamo, in parte almeno, saggi e santi.

La *prudenza*, è virtù propriamente detta, mentre la scienza e l'arte sono pure perfezioni intellettuali. La prudenza è la sola e grande virtù della ragione. Tutte le altre virtù cardinali appartengono alla volontà. Come virtù della ragione è aiutata, sostenuta, accresciuta da tutto ciò che appartiene all'intelligenza e alla ragione. La scienza, la dottrina, la cultura servono naturalmente alla prudenza. Quindi il metodo della dottrina e della cultura sarà quasi certamente anche il metodo della prudenza. Tale il *metodo ignaziano*. Nel metodo ignaziano la prudenza è sostenuta oltrechè dalla cultura anche da altri due principi caratteristici del metodo, cioè l'autorità e la pietà ragionata.

La prudenza è distintamente la virtù dell'autorità come virtù che comanda, virtù precettiva. Il comando, il precetto è appunto l'atto caratteristico dell'autorità. Un metodo principalmente fondato sull'autorità dev'essere necessariamente un metodo di prudenza. Un'autorità che manca di prudenza è una guida che manca della sua luce naturale.

La *pietà ragionata* aiuta, nel metodo ignaziano, la perfezione della prudenza. Il discepolo di S. Ignazio dev'essere realmente il prototipo della prudenza. La *pietà mistica* non è favorevole alla prudenza se non negli stati più elevati di essa. I mistici principianti sono quasi sempre imprudenti non colpevolmente, ma a causa del loro stesso dono.

L'*amore mistico* per il suo stesso slancio, non solo, ma per la sua stessa natura misteriosa, quindi spesso confusa ed oscura, specie agli inizi, spinge

imprudentemente all'azione. Nessuno abbisogna maggiormente di direzione di colui che si dedica con affetto alla vita mistica. Intendiamo: *direzione prudente*, non direzione paterna, quella direzione che S. Teresa di Gesù dichiarava assolutamente necessaria. Sono note nella storia le imprudenze del misticismo principiante. E bisogna tener conto di ciò per un giudizio equo di certi fenomeni storici. Così sulla fine del sec. XIII e nella prima metà del sec. XIV il misticismo francescano per questa sua inesperienza più che per malizia travia, come tutti sanno. Il misticismo domenicano, pure minacciato dalle tesi imprudenti di Maestro Eckart si mantiene nella rettitudine e nella disciplina, grazie solo alla chiarezza e prudenza del sole di Aquino che comincia a splendere nell'ordine prima che nella Chiesa.

Nei suoi stati più elevati l'amore mistico possiede la prudenza perfetta come tutte le virtù, non per pratica diretta, ma per concomitanza. Però anche in questi stati elevati la prudenza dei mistici ha qualche cosa di diverso, di superiore, di soprarrazionale, si direbbe di non razionale, di santamente imprudente. È non solo il superamento della *prudencia carnis*, ma anche della *prudencia viri* per dare luogo alla semplice e pura *prudencia ebrietas amoris*. Tale è realmente la prudenza del Salvatore nella settimana della sua dolorosissima Passione.

L'affetto del cuore, che forma la sostanza del metodo salesiano, è anch'esso, per natura, poco favorevole alla prudenza. La prudenza è calma, l'affetto è vivace; la prudenza è fredda, l'affetto è ardente; la prudenza è misurata, precisa, l'affetto è, per natura, senza misura.

In una sintesi di perfezione tutto si unisce, tutto si abbraccia, tutto si completa; in uno stato di vita imperfetta, il loro contrasto è più che ovvio, irrimediabile.

*Ragione e cuore* nella loro ascensione verso la sintesi perfetta si contrasteranno sempre. L'educatore salesiano, come in generale, l'educatore cristiano, sarà tale più per il *cuore buono* e ottimo che *fructum affert in patientia*, che non per la ragione e la prudenza.

L'educatore mondano che preferisce la sapienza greca e indiana a quella della Croce, tiene di preferenza per la prudenza. *Filii huius saeculi prudentiores filiis lucis*. Sono più prudenti di una prudenza razionale anche perchè sono meno amanti, perchè, come diceva S. Paolo, sono *sine affectione*, non sentono lo stimolo dell'amore che li spinge a superare la ragione.

Il metodo salesiano come metodo lavoro-amore dall'iniziativa ardente e pressante per la salvezza delle anime non può compiere le cose con quella perfezione che la prudente ragione richiederebbe. Spesso l'educatore salesiano nell'iniziativa si slancia con santa imprudenza. Già D. Bosco stesso, il prudentissimo educatore, diceva sorridendo: « Come faccio ad insegnare ai miei discepoli la scienza dell'educazione e dell'istruzione? *Li butto a mare!* Si agiustino, imparino sbagliando — errando discitur — fabricando fit faber ». Così operava negli inizi della sua opera, quando il numero dei suoi aiutanti era esiguo e l'amore delle anime non gli permetteva soste. *L'amore è invadente*, è



imprudente; quindi qualche volta le opere dell'amore, dell'amore principiante, sono imperfette, non sono ottime.

La prudenza è virtù dell'ottimo; l'amore è la virtù del bene. D. Bosco soleva ripetere: *l'ottimo è nemico del bene*. È questo un principio salesiano caratteristico. Il salesiano solo nelle sue elevate manifestazioni raggiunge l'ottimo. Quando lo raggiunge è davvero ottimo! I frutti del metodo quando giungono a perfetta maturazione sono così belli da essere incomparabili.

Ma il metodo è per il bene e umilmente si contenta del bene, nell'urgenza continua ed assillante di un lavoro senza posa. C'è naturalmente un pericolo in ciò, ed è quello di far *male*. Il male è evidentemente il maggior nemico del bene. Ma a questo si ovvia col buon senso e con la vigilanza. Rimane però che il metodo salesiano non è metodo della prudenza in modo caratteristico.

### IL METODO DEL BUON SENSO

Tuttavia, considerando la prudenza nella potente analisi di S. Tommaso, troviamo in essa qualche cosa che appartiene al metodo in modo singolare. Fra le sedici attività e virtù che S. Tommaso attribuisce alla virtù cardinale della prudenza una ve n'è che fu in D. Bosco specialissima e che sembra caratterizzi il metodo salesiano in confronto di tutti gli altri: la virtù detta, seguendo i greci, *synesis*: sensatezza o buon senso, definita *judicium rectum circa particularia operabilia*: il giudizio giusto, il buon senso nelle cose comuni e immediate.

Il *buon senso* è un'attitudine del nostro spirito a percepire (indovinare) quello che si deve fare in una data circostanza secondo le esigenze dei tempi e del momento: è un'intuizione psicologica e generale della vita dello spirito, della vita personale come di quella sociale. Per ciò che riguarda la vita e l'attività strettamente morale è sostenuto dalla *synderesis*, definita da S. Tommaso: *habitus naturalis primorum principiorum moralium*.

La *synesis* differisce dalla *synderesis* in quanto la prima riguarda tutta la vita umana, la seconda riguarda solo la vita morale.

*Synesis* e *synderesis* sono due abiti o virtù innate non acquisite che però possono e devono avere il loro sviluppo ed aumento per mezzo dell'esercizio. Come tutti gli atti umani sono morali (l'atto indifferente non è possibile) così la *synderesis* si aggiunge e influisce su tutto l'oggetto della *synesis*. Però non si identificano: la prima è virtù (infusa o innata) dei primi principi morali, la seconda è la virtù (infusa o innata) per la quale giudichiamo bene delle azioni quotidiane più comuni).

Noi chiamiamo l'una e l'altra con lo stesso nome: buon senso, criterio, sensatezza. D. Bosco può realmente essere definito il santo del buon senso, l'educatore del più sano criterio. In tutte le sue azioni e in modo particolare nelle sue applicazioni pedagogiche e didattiche si è sempre diretto, come lui stesso confessava, col buon senso.

Il buon senso è più un dono innato che una virtù acquisita.

L'educatore salesiano deve possedere questo dono. Esso deve in lui supplire alla mancanza di altri sostegni prudenziali che abbiamo notato.

Il buon senso non è intelligenza, nè scienza, e non è neanche proporzionato alla seconda nè alla prima. La storia ricorda dotti e scienziati, anche intelligentissimi nei vari rami del sapere, ma non con la stessa altezza per ciò che riguarda il buon senso. È nota la critica umoristica di Chesterton contro la filosofia moderna e contemporanea da cui il buon senso ha disertato totalmente.

In questo significato l'educatore salesiano è e dev'essere l'uomo della prudenza.

Il buon senso salesiano ha anche altri nomi: normalità, naturalezza, ragionevolezza. Seguire la norma, la regola comune, fare quello che tutti fanno (eccetto il peccato); non uscire dall'ordinario, mantenersi nei limiti del ragionevole: *questo appartiene allo spirito e al metodo salesiano.*

D. Bosco è l'uomo normale, l'uomo naturale per eccellenza, pur essendo, secondo l'espressione di un vescovo competente, *straordinario fra gli straordinari*, D. Bosco nel suo tratto, nella sua parola, nel suo gesto, nella sua vita tutta quanta, era così naturale e normale da coprire perfettamente tutti i doni più straordinari, tutte le virtù più eroiche.

In lui lo straordinario, il soprannaturale diventa naturale, dice Pio XI, proprio nel senso della nessuna o quasi apparenza di eroicità o straordinarietà. I critici anche cattolici si sono spesso ingannati e continuano ad ingannarsi per la normalità di questa apparenza.

(La semplicità lo rendeva affabile con tutti senza eccezione di persone alle quali era caro e rispettabile anche per la sua cortesia e gentilezza di modi; anzi questa sua semplicità assumeva carattere di una certa bonomia che attiravagli ogni specie di persone grandi e piccole, dotte e ignoranti. Non era però dabbenaggine, mentre egli avversava quanto potesse compromettere la coscienza o anche solo meno si addicesse alla dignità sacerdotale di cui era rivestito. Tuttavia gli uomini di mondo e superficiali vedendo che, invece di aspirare a qualche carriera onorifica e lucrosa si era dato tutto ai fanciulli del basso popolo lo tenevano, specialmente nei primordi, per un semplicione fatto alla buona e un visionario. I fanatici delle novità non badarono a lui e lo giudicarono una persona di nessun conto o, se si vuole, un pacifico filantropo; e così D. Bosco poté avviare a poco a poco le sue fondazioni a vantaggio della religione e della patria acquistandosi stima ed aiuti da coloro che non essendo mal prevenuti ed avendo fior di senno, conobbero a fondo l'importanza dei suoi disegni, frutto della sua prudente antiveggenza).

Non lo giudicano più il *bonomo*, il *semplicione*, la persona comune di altri tempi, ma ben pochi ancora sospettano la sua grandezza titanica, la sua personalità *normale* superiore alla normale; ben pochi ancora credono alla novità vera della sua pedagogia come della sua santità, ben pochi credono alla giustezza delle parole pontificie che vedono in lui il più grande degli educatori moderni.

Il velo della normalità, della naturalezza di cui si è circondato è davvero denso di perfezione. Tale dev'essere l'educatore salesiano: *all'apparenza l'uomo*

*più normale* pur nutrendo nel suo cuore e nello spirito le virtù e i doni più eletti.

I moderni, anche quelli intelligenti, e buoni, amano poco la normalità. Non solo aspirano a cose grandi, ma amano seguire vie particolari, caratteristiche. Ciò deriva in parte da un'ambizione inconsapevole quasi immedicabile di cui l'anima moderna è ammalata, ma in parte è frutto vivo e vero del lievito cristiano che ci ferve nel cuore.

Il Cristianesimo è soprannaturalità e soprarrazionalità, non solo, ma anche attività singolare contro la natura corrotta, contro la ragione illusa. Quindi troviamo nei santi esempi frequentissimi di azioni che per essere soprannaturali, sono anormali, innaturali, bizzarre, eccentriche.

Il metodo di D. Bosco è il metodo della normalità che potrebbe essere chiamata anche ragionevolezza. In tutte le cose comandate D. Bosco è ragionevole, non solo, ma vuole che i suoi educandi afferrino la ragionevolezza dell'ordine dato, nè vuole che per motivi legittimi spirituali si comandino cose irragionevoli.

Sia ad esempio la formazione all'*obbedienza*. Nella tradizione cristiana di quasi tutti i fondatori di Istituti l'obbedienza ha non solo come di dovere, un posto eminente nella teoria, ma un metodo tutto singolare nella pratica per il più perfetto suo raggiungimento.

Tale metodo per quanto possa sembrare irrazionale è senza dubbio legittimo ed efficace, perchè l'obbedienza è la dedizione completa della volontà ad una regola, ad un superiore (per amore di Dio); e poichè la maggior difficoltà contro tale dedizione proviene dalla ragione ragionante, i fondatori più santi hanno eroicamente esercitato i loro discepoli, facendo compiere per obbedienza atti completamente irragionevoli. È facile vedere anche senza essere molto mistici, la potenza di un tale metodo non solo per l'obbedienza, ma anche per un'altra virtù come essa fondamentale nella santità cristiana: l'umiltà. S. Filippo Neri ha amato in modo singolare tale metodo. Nella tradizione salesiana non c'è nulla di tutto questo.

Il metodo di D. Bosco è il metodo della ragionevolezza, della naturalezza più perfetta.

In tale metodo si direbbe che i mezzi stessi soprannaturali assumano un carattere così umano e naturale da ingannare facilmente il superficiale osservatore. Il metodo di D. Bosco tutto soprannaturale, se mai altro lo fu, è nello stesso tempo tutto naturale, più di qualunque altro. I tempi in cui visse esigevano questo.

La naturalezza e ragionevolezza salesiana sono solo una faccia della dolcezza e amabilità del metodo, come l'altra faccia è ciò che si chiama persuasione e convinzione.

#### METODO DELLA « PERSUASIONE » E « CONVINZIONE »

Persuasione e convinzione, come spiega bene A. Rosmini, differiscono in questo: che la prima appartiene alla volontà, la seconda all'intelletto.

« *Convincere* è dare all'uomo delle cognizioni dimostrate — e riguarda l'intelletto.

*Persuadere* è muovere la volontà all'assenso.

La convinzione di natura oggettiva è cosa distinta dalla persuasione che tiene molto del soggettivo.

Essa però non può generalmente essere scompagnata dalla prima. Si può essere convinti senza essere persuasi; ma generalmente non si può essere persuasi senza essere convinti. La persuasione nel cristianesimo è nello stesso tempo convinzione. Esse appartengono per rivelazione divina caratteristicamente al metodo salesiano. Il primo sogno del 1824 raccogliendo la sintesi del metodo dice: non con le percosse, ma con la *mansuetudine* e con la *persuasione*. Pochi anni dopo (1834-37) l'ordine divino è così ripetuto: « colla persuasione e colla convinzione » trasformerai tutte queste belve in agnelli.

Per convincere bisogna essere soprattutto ragionevoli; per persuadere alla ragionevolezza bisogna aggiungere la *dolcezza*.

*Ragionevolezza amabile*, insinuante, personale, democratica, che non rifugge dal discutere coi giovani stessi, anzi li incoraggia a ciò, li stimola a dire quello che pensano, a esporre le loro tenui prime luci, come le ombre insidiose che arrestano, aduggiano, turbano la mente, il cuore nel suo svolgersi.

*Ragionevolezza limpida e buona*, senza ombre di pretese, senza orgoglio intempestivo, senza pose autoritarie, senza parole violente. Ragionevolezza conquistatrice che persuade e convince. Tale è il metodo salesiano.

La preoccupazione della normalità e della ragionevolezza fu sempre in D. Bosco assai viva, anche in mezzo alle manifestazioni più soprannaturali e più straordinarie, quali i sogni e le visioni. In questo senso il metodo di D. Bosco è il metodo della prudenza.

« *Estote prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae* »: ecco una sintesi difficile, una sintesi che la storia dimostra realizzata solo nel Cristianesimo.

La semplicità della colomba bellamente intrecciata colla prudenza, colla furba cautela del serpente. Come metodo di pedagogia e di spiritualità i Santi fondatori delle diverse Scuole ascetiche ed educative, secondo le necessità dei tempi e il temperamento della natura hanno insistito ora sull'uno ora sull'altro cardine per raggiungere più facilmente come per necessità di essenza la sintesi desiderata.

S. Francesco d'Assisi, il poverello di Cristo dà l'esempio della semplicità più deliziosa e inizia nella Chiesa una spiritualità che conquista le moltitudini per mezzo di questa luce mattutina che il mondo non aveva ancora conosciuta: una semplicità di candore in cui la prudenza umana sembra perdersi in un mare cristallino di scogli tra il sale delle rocce. È il metodo della semplicità francescana insuperato, insuperabile.

A sua volta Ignazio, il nobile figlio di una nobile terra in un tempo di infatuazione umanistica e di mondana scaltrezza, viene colla sua prudenza, superiore a qualsiasi politica e strategia militaresca, ad insegnare per mezzo di essa la via della salute, della carità, dell'amore.

La prudenza è così sagace e cauta, così riflessiva e continua che sembra



invadere il campo di tutte le virtù. L'acqua cristallina della sorgente alpestre sembra mutare natura chiusa fra le dighe rettilinee di questa più che umana saggezza.

È il metodo della prudenza.

A sua volta D. Bosco, inviato da Dio per i bisogni di una società che la Provvidenza vuol rigenerare e riunire nella fede e nella vita dell'amore, giunge col suo metodo che è insieme semplicità di colomba e prudenza di serpente. Forse mai nella storia questa sintesi è stata meglio raggiunta. Il suo dottore e modello S. Francesco di Sales nel tentativo di questa sintesi di cui per i tempi sentiva urgente il bisogno si trovò, a volte, per sua stessa confessione, impotente. La prudenza sopraffaceva la semplicità, oppure la semplicità aveva il vantaggio sulla prudenza. Egli stesso lo dice ed ingenuamente confessa la sua preferenza per la semplicità della colomba del metodo francescano.

In D. Bosco la sintesi è raggiunta in modo singolare. Qui è l'uomo sagacissimo, cauto, esperto, calcolatore che nessuna politica più astuta può prendere in fallo; là è l'uomo fanciullo, semplice, candido, sincero la cui politica è quella del *Pater Noster*. Qui è l'uomo taumaturgo, profeta, ricco di doni straordinari e soprannaturali che si impone alla Chiesa e alle anime colla potenza dei doni di sapienza, d'intelletto e di scienza; là è l'uomo che tutto vela al mondo contemporaneo tendente all'incredulità, ebbro di natura e di ragione, tutto cela per apparire l'uomo comune, normale, naturale, ragionevole al fine, colla ragionevolezza, naturalezza, sensatezza, di conquistate tutti alla Croce e alla Redenzione di Cristo.

Il modello dell'educatore cristiano salesiano, nella sua prudenza e semplicità perfetta è tale da poter invogliare tutte le anime moderne desiderose di perfezione e di santificazione.

## LA RAGIONE COME « COSCIENZA »

La ragione, abbiamo detto, può essere considerata come abito e come atto. Come abito è scienza, arte e prudenza, come atto si chiama coscienza.

Più che la scienza, e la stessa prudenza la coscienza può essere chiamata, seguendo S. Tommaso, la maestra, la direttrice dello spirito: « *spiritus corrector et paedagogus animae* ». La coscienza così considerata è propriamente la *coscienza morale*: applicatio legis naturalis ad faciendam, cioè il giudizio perentorio della nostra ragione che ci dice in pratica quello che dobbiamo fare nei singoli momenti e quello che dobbiamo evitare.

Oltre la coscienza propriamente detta, o coscienza morale, c'è anche la *coscienza psicologica*, che è l'atto della ragione in quanto riflette sull'atto stesso o su quello che fa e che si chiama anche *riflessione*. La coscienza appartiene caratteristicamente al metodo salesiano, sia come riflessione, sia come coscienza propriamente detta.

1) La coscienza come *riflessione*.

D. Bosco aveva la certezza che ordinariamente con la riflessione si ridu-

cono tutti i giovani a riconoscere i propri mancamenti ed a correggerli. Tale certezza proveniva dal suo concetto *ottimistico* del fanciullo, dalla convinzione che il fanciullo è un essere ragionevole e buono e cede facilmente alla bontà e alla ragionevolezza. Il fanciullo che riflette sul male compiuto, *naturalmente, facilmente* lo riconosce come male e se ne pente.

È facile intuire come tale riflessione giochi nel metodo salesiano una parte caratteristica specialmente dal punto di vista correttivo. L'educatore salesiano non castiga, non sgrida, non inveisce contro il colpevole, ma richiama alla coscienza del fanciullo il dovere trasgredito, al solo fine di ottenere il pentimento e l'emendazione.

Il metodo salesiano non è metodo di riflessione nel senso che in tale metodo l'educando sia in modo singolare obbligato a riflettere continuamente. L'educatore salesiano come l'educando, vivono *alla buona*, in un'attività incessante, senza troppa preoccupazione di perfezione elevata, *diretti dall'amore*. In tale metodo una riflessione continuata non è possibile, è superiore al metodo e alle stesse forze naturali.

L'educatore salesiano non può praticare e non gli gioverebbe, un esame preciso e minuto di quello che fa e che deve fare; il metodo caratteristico dell'esame e della riflessione è l'Ignaziano. Nessuno raggiungerà in questo la perfezione dell'angelico patrono della gioventù, S. Luigi Gonzaga, il quale, come si legge nella vita, aveva la conoscenza riflessa di tutti gli atti compiuti durante la giornata: grande modello che D. Bosco ha continuamente presentato ai suoi birichini, molti dei quali suoi emulatori nella immacolatezza della vita, nell'ardore della fede e della pietà, nell'attività lieta ed irrequieta, avevano spesso un candore di spensieratezza amabile ed ammirabile.

## 2) Coscienza propriamente detta.

Invece nella formazione della coscienza morale, cioè nell'educazione del fanciullo a seguire in tutto la voce della coscienza, il metodo salesiano è finora il metodo più caratteristico della storia.

Ciò deriva, come abbiamo più volte accennato, dal metodo tutto fondato sulla familiarità e sull'amore.

La forza del metodo salesiano consiste appunto in questo: nel pareggiamento, nella, direi quasi *identificazione* dell'anima dell'educatore con quella dell'educando. L'educatore si abbassa verso l'educando immedesimandosi con lui, *omnibus omnia factus* per camminare così immedesimati verso quella perfezione che è l'ideale dell'educazione. Ciò vuol dire che l'educatore deve, quando è possibile, formare l'educando servendosi di quei soli mezzi che sono alla portata dell'educando stesso, cioè formare l'educando per mezzo della sua stessa coscienza.

Nel metodo salesiano l'educando non deve accorgersi, non deve sentire di seguire l'educatore con una coscienza esteriore; deve aver la persuasione invece di seguire sempre la sua ragione come la sua coscienza: seguire la coscienza non come opposizione o sospetto o diffidenza agli indirizzi o alla coscienza dell'educatore, ma al contrario come risultato della perfetta unione dell'educando con l'educatore.

Nell'educazione cristiana la coscienza è sempre stata sovrana, non solo, ma fu l'educazione cristiana che introdusse nello spirito umano il rispetto della coscienza personale ed il dovere assoluto di seguirla anche a costo della morte.

*Quidquid fit contra conscientiam aedificat ad gehennam*, definisce per tutti i secoli il Concilio Lateranense IV. Questo è il principio indispensabile per tutti i metodi cristiani. Ma siccome la coscienza personale è una tenue luce che per tanti motivi esterni ed intimi ha bisogno di aiuto: l'autorità si affretta al soccorso secondo i diversi metodi che rappresentano il meglio dell'esperienza umana e cristiana attraverso i secoli.

L'autorità soccorre la coscienza aggiungendo la luce a quella della coscienza personale. Volere irriducibilmente opporre l'autorità alla coscienza è come voler opporre luce a luce, verità a verità, coscienza a coscienza.

L'autorità è una coscienza sperimentata, personale e sociale, la quale per definizione non può essere avversa a nessuna coscienza personale in quanto coscienza.

(Ci sono certamente gli abusi dell'autorità, c'è il dispotismo, ma tali considerazioni oltrepassano i limiti del nostro lavoro: noi parliamo di autorità che segua uno qualsiasi dei metodi cristiani della storia).

Per motivi etnici e storici, civili e religiosi si può valorizzare più o meno la coscienza personale o la coscienza sociale (l'autorità); ma negare e anche solo porre in dubbio uno di questi due principi è negare la sostanza stessa del Cristianesimo e della moralità umana.

Secondo i bisogni dei tempi, D. Bosco è stato ispirato in tutti i modi a valorizzare la coscienza personale; piegando l'autorità ad essa fino ad un limite che ancora oggi sembra qualche volta di difficile attuazione. Specialmente ciò fece alle origini del suo Istituto. Scrive il biografo: « Fino al 1858 D. Bosco governò e diresse l'Oratorio come un padre regola la propria famiglia e i giovani non sentivano che vi fosse differenza fra l'Oratorio e la famiglia. Non si andava in file ordinate da un luogo all'altro, non rigore di assistenti, non coercizioni di regole minute. Basti dire che al mattino per conoscere chi non si fosse alzato da letto nell'entrare in Chiesa ciascuno doveva mettere nella tabella posta vicino alla porta un piccolo chiacchierino di legno in un foro a fianco del proprio nome: ciò bastava senz'altro controllo ».

Il grande biografo ha colto nel segno: la coscienza era la prima regola. Ciò è essenziale nel metodo salesiano. In altri metodi la coscienza può venire efficacemente in secondo luogo; l'autorità può precedere, comandare, dirigere, governare, ragionevolmente obbligare e punire. Non così nel metodo salesiano. L'autorità tiene il secondo posto; la prima regola è la coscienza.

L'educatore salesiano deve con sagacia e con dolcezza, con fermezza e con pazienza svolgere nell'educando la coscienza personale, far sì che l'educando segua sempre e sempre più la coscienza.

L'educatore salesiano ha l'esperienza delle illusioni della coscienza, ma sa pure che forse in nessun periodo della vita la coscienza è così chiara, delicata e categorica come nella fanciullezza.

Il fanciullo che segue la coscienza ha più bisogno di essere mode-

rato nella sua delicatezza che spesso è scrupolosa che non stimolato ad una pratica superiore. La delicatezza è realmente dote della coscienza infantile, dote che purtroppo scompare collo svolgersi della vita in quelle anime che non riescono a mantenersi fanciulle. Il richiamo della coscienza è frequente nelle visioni di D. Bosco.

In altri metodi l'autorità può condurre alla coscienza e al Vangelo; difficilmente nel metodo salesiano.

Un punto caratteristico del metodo in cui la coscienza gioca la prima importantissima parte è nell'educazione alla purezza.

Fra tutti i metodi quello salesiano è forse il più alieno dalla piccola invenzione moderna detto insegnamento sessuale come aiuto alla pratica della castità. Non intendiamo parlare di detto insegnamento quale concepito dalla scuola liberale e agnostica, fatto solo per rovinare e spegnere la coscienza; intendiamo un insegnamento quale fu, può e deve anche essere praticato secondo le circostanze dalla cristiana pedagogia.

Il metodo salesiano tutto zelo e tutto amore, soprattutto si affida in questo largamente alla grazia di Dio e alla coscienza.

« Predica dappertutto contro l'immodestia, dice la guida celeste a D. Bosco. Basta avvisarli in generale e non dimenticare che se anche tu li avvertissi, prometteranno; ma non sempre fermamente. Per ottenere questo ci vuol la grazia di Dio, la quale, chiesta, non mancherà mai ai tuoi giovani. Dio buono manifesta specialmente la sua potenza nel compatire e perdonare. Preghiera adunque e sacrificio da parte sua. E i giovani ascoltino i tuoi ammaestramenti: *interroghino la loro coscienza ed essa suggerirà loro quanto debbono fare.* »

Metodo quindi della coscienza.

Quando D. Bosco metteva a base del suo sistema la ragione, lanciava un principio oltremodo denso di significato pedagogico.

Sia come scienza, quanto come prudenza o come coscienza, la ragione gioca nel metodo una parte importantissima, qualche volta caratteristica.

È bene che lo ricordino gli educatori per dare al metodo quel valore che gli compete, non solo per i successi pratici incalcolabili finora raggiunti, ma altresì per il contenuto ideologico e profondo.

MINIMUS



## Recensioni

RICCARDO LOMBARDI, S. J., *La salvezza di chi non ha fede*, Edizioni « La Civiltà Cattolica », 1945, (III ediz.), 2 voll., pagg. 249-465 (Collana « Orientamenti e Contributi »).

Già la prima edizione dell'opera del P. Lombardi, esaurita in un anno, ha avuto un lusinghiero successo. Le mutazioni apportate a questa terza edizione, come dichiara l'A. stesso, non sono molte, nè riguardano la sostanza di alcuna delle opinioni precedentemente espresse. Di particolarmente notevole: 1) l'introduzione di alcuni documenti pontifici a conferma di alcune affermazioni; 2) ritoccata la discussione col Billot; 3) ampliate e chiarificate le pagine sulla natura intima della fede. Particolarmente citati, oltre il Concilio Tridentino e quello Vaticano, i Sommi Pontefici Innocenzo XI, Pio IX e Pio XI.

Il problema è posto nettamente fin dalla prima pagina della *Prefazione*: « Senza fede è impossibile piacere a Dio », dice S. Paolo. Eppure è indubitabile che masse sterminate di uomini mancano precisamente della fede che Dio vorrebbe, e muoiono senza di essa. Saranno tutti dannati?... » (vol. I, pag. 7). La delicatezza del problema, d'altra parte ovvia, è efficacemente espressa dal Blondel: « Bisognerebbe difatti non aver più cuore o non aver più fede per non fremere davanti a questo abisso: se si crede che una minaccia resti sospesa sull'ignoranza di quelli stessi che non sanno d'avere da sapere qualche cosa per essere salvati, che cosa si conserva d'umano? O se si ammette che la conoscenza delle verità rivelate e delle definizioni esatte importi poco alla salvezza, che cosa si conserva di cristiano? » (BLONDEL, *Storia e Dogma*, trad. a cura di E. Carpitia e M. Casotti, Vallecchi, Firenze, s. d., pag. 257). I due assi della questione, sullo sfondo

della prospettiva storica in quanto può essere a noi sufficientemente conosciuta, sono i modi di due universalità non facili a conciliarsi apparentemente: la *universale necessità* della fede a tutti per salvarsi, e la pratica *universale possibilità* a tutti di venire a conoscenza della fede.

L'A. accenna a « la tormentosa angoscia che il problema ispira » (p. 7). Per Dio, evidentemente, il problema è riguardato con la infinita *serenità* della Sua cosciente Provvidenza, ad un tempo infallibile, padrona assoluta dell'universale ingranaggio, indefettibilmente giusta e svisceratamente misericordiosa. Per noi uomini, invece, a parte l'angosciosa *curiosità* di sapere le cose, e il cocente *interesse* di sapere il caso nostro (per es. un incredulo in mezzo ad una famiglia, o nazione credente), ange, più che l'aspirazione di una scientifica visione netta del problema, l'assillo di un morale impegno, di una *responsabilità*, che proviene vuoi da un intimo senso di solidarietà umana e cristiana, vuoi da un formale mandato divino di curarci e di preoccuparci della salvezza del nostro prossimo: anche lontano, e brancicante, più che nelle fantasiose foreste, nelle reali tenebre dell'incredulità incosciente e del paganesimo. Sapientemente pertanto l'A. ha dedicato l'opera sua « agli apologisti e ai missionari — difensori e propagatori — della fede cattolica », fervido apostolo e apologista lui stesso in tutta l'Italia.

Il particolare contributo che l'A. vuol dare alla precedente letteratura sull'argomento sta piuttosto nella complessità dell'opera stessa: in quanto questa vuol essere: 1) completa e 2) unitaria e 3) coerente trattazione della questione principale della fede con quella del tipo di certezza richiesto per i « *praeambula fidei* ». L'A., oltre i molteplici problemi che tratta nella sua ampia indagine, particolarmente valorizza,

per la soluzione del problema in un senso confortante da una parte e dall'altra senza detrimento allo zelo apostolico cattolico, il ricorso agli «influssi vaganti» delle rivelazioni storiche. Il merito peculiare del De Lugo in questo senso è stato sviluppato nello studio del sac. Giulio Cardia: *La posizione del De Lugo nella dottrina della universale necessità e possibilità della fede*, Cagliari, 1941, pp. 188. Il P. Lombardi lummeggia quella spiegazione, che secondo il Cardia sarebbe «tutta propria del De Lugo» (o. c., p. 186), «del modo come le cognizioni eretiche, giudaiche, maomettane e tradizionali possono essere ammesse con sufficiente certezza, e possono dare le premesse utili per formare un vero atto di fede» (ibid.). A proposito della fede nel Mediatore, esplicita o implicita, il L. accenna al pensiero di S. Tommaso e alle interpretazioni che se ne danno. Ci sembra opportuno ricordare qui alcune espressioni fondamentali dell'Angelico che virtualmente contengono un orientamento anche per la soluzione di tutta la questione nel suo complesso.

Nella Sum. Th. IIa IIae, Q. II, a. 7, ad 3um l'Aquinate ci dà una breve, densa e interessantissima risposta circa la possibilità di salvezza dei pagani: «Multis gentiliū facta fuit revelatio... Si qui tamen salvati fuerunt quibus revelatio non fuit facta (ufficialmente e con legati autentici?)... habuerunt tamen fidem implicitam in divina Providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos», ecc. All'art. VIII c., mette in pari condizione la fede nell'Incarnazione e nella Trinità: gli basta che ciò sia «explicitè creditum a maioribus, implicitè et quasi obumbrate a minoribus». Ora, art. VI c., i «superiores homines» sono quelli «ad quos pertinet alios erudire», ossia «qui habent officium alios instruendi» (ad lum.). Perciò la necessità di una fede esplicita «non aequaliter quantum ad omnes est de necessitate salutis» (ibid. ad lum.), ma solo «aliqua litaliter» (art. VII, c). Interessantissimo poi vedere quanto S. Tommaso valorizza la buona fede di quelli a cui è proposta una pseudorevelazione. Dice, all'art. VI, ad 2um: «Si tamen inveniuntur non pertinaciter perversae doctrinae adhaerere, si in talibus ex simplicitate deficiant, non eis imputabitur». E ad 3um: «a qua (veritatae divina) si aliqui maiorum deficiant, non praeiudicant fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere credunt». Con ciò il problema sarebbe risolto per tutti quelli che — comunque falsamente — credono, in buona fede, che la loro religione tradizio-

nale sia di origine divina, ossia «rivelata». C'è infatti qui l'oggetto e motivo formale proprio della fede: l'autorità divina. L'errore sarebbe solo materiale. L'idea di «liberazione» (comunque mitologicizzata) e quella di «pluralità» e di «generazione» divina (comunque politeizzata) generalmente si trova in tutte le religioni fuori dell'ebraismo e del cristianesimo. Verosimilmente saranno appunto «influssi vaganti» di rivelazione primitiva. Comunque, quanto all'elemento soprannaturale, sempre indispensabile, e che riporta alla necessità della grazia, S. Tommaso ancora ci offre questa sintomatica espressione, nell'art. V, ad lum: «quod quidem auxilium (gratiae) quibuscumque divinitus datur, misericorditer datur; quibus autem non datur, ex iustitia non datur, in poenam praecedentis (e fin qui con la dottrina comune) aut saltem originalis peccati, ut Augustinus dicit» (al quale, dal tono, pare Tommaso che lasci la responsabilità dell'ultima ipotesi). In complesso questo atteggiamento — fede implicita nel Redentore — è ancora quello che è «l'atteggiamento dei teologi d'oggi» (I, pag. 155), con in più forse, la duplice accentuazione maggiore: 1) della buona fede nel motivo formale di una rivelazione, anche se materialmente falsata e sbagliata; 2) e dell'idea di una liberazione (o redenzione) facilmente tramandata, e conservata viva dalla universalmente constatata condizione penosa e di miseria dell'umanità.

Per parte sua l'A. conclude la prima parte con questi tre capisaldi: l'atto di fede è assolutamente indispensabile per la salvezza degli adulti; d'altra parte Dio vuole sinceramente questa salvezza, e la vuole per tutti; dunque a tutti offre le grazie sufficienti per la fede, almeno prima di morire» (I, p. 241). Nella parte seconda, sulla fede indispensabile, conclude con «tre quadri o pennellate rapide» (ibid.). Ai progenitori ancora innocenti era indispensabile la fede nella rivelazione della pena minacciata alla disobbedienza. Col peccato la pena, ma ancora l'obbligo di credere: ed ora, credere in un Salvatore futuro. Quale questa fede prima e dopo la venuta? Assenso fermo e irrettabile. «Ma come sapranno gli uomini, ch'egli si è rivelato...? Bisognerà proprio che ne siano sicuri con argomenti infallibili, o basterà che ne siano soggettivamente persuasi con fermezza? Sarebbe molto bene che se ne persuadessero nel modo oggettivamente più fondato; ma pare che su questo, Iddio non faccia questione di vita e di morte» (I, pag. 244 s.). Questa sentenza mite, abbracciata dall'A., così espres-

sa, può sembrare « troppo mite », specie a chi considera la propos. 4 sottoscritta da Bautain: « Non habemus ius requirendi ab incredulo, ut admittat... priusquam illi propositum argumenta certa... per ratiocinationem » etc. (D. 1625). Ma quando si cerca non la sufficienza pel diritto di esigere, ma la sufficienza della stessa fede per la salvezza, la certezza puramente relativa, e, quindi, la buona fede pare che salvi ancora a sufficienza il *motivo formale* del credere per cui l'errore materiale « non praeiudicat fidei simplicium » (S. Tamm.). L'A. tratta diffusamente nel vol I, p. 213 ss. la « discussione sulla certezza puramente relativa »: ferma cioè soggettivamente, ma poggiante su argomenti « oggettivamente invalidi »: e fra opinione larga e opinione rigida circa il problema prende posizione « nettamente per la sua attuale insolubilità » (p. 239). Non c'indugiamo sul contenuto del secondo volume: dove il L. studia le concrete vie e possibilità della fede: la Chiesa cattolica, le chiese protestanti, la rivelazione mosaica; la rivelazione primitiva; le pseudorivelazioni; le illuminazioni individuali. Non commentiamo per non dilungarci. Concludendo la terza parte sull'universale possibilità della fede l'A. si difende contro l'apparente pericolo d'indifferentismo. Sostanzialmente risolve l'obiezione rilevando trattarsi solo di un avvicinamento materiale, di un'estensione concreta della possibilità di salvezza, non già di coincidenza formale, quasi tutte le religioni e fedi fossero buone: ma, se non tutte, molte fra esse egli riconosce atte a occasionare, con l'aiuto della grazia, un vero atto di fede: non già in virtù propria, ma come canali — fra tanti altri, forse più efficaci — utili alla Provvidenza per preparare una sufficiente e almeno virtuale unione con la Chiesa cattolica, unico mezzo autentico voluto da Dio per la salvezza.

Nessun detrimento quindi allo zelo, imponentosi sempre, in una questione tanto delicata, il dovere di procurare e di propagare il mezzo più sicuro e da Dio stabilito: la diffusione della Fede e della Chiesa. Pensiamo però che l'impulso e l'impegno dello zelo apostolico e missionario sarebbe più efficacemente garantito se, piuttosto che come risultante di *calcolo* della maggiore o minore possibilità della fede nell'umanità, fosse dimostrato fondato in un autentico *mandato* divino a tutti i credenti uniti con la gerarchia: « Euntes docete evangelium omni creaturae »! « Rogate Dominum messis ut mittat operarios in messem suam ». « Vos estis sal terrae... Vos estis lux mundi », « Mandavit Deus unicuique de proximo suo » etc. etc.

Ci compiaciamo pertanto col P. Lombardi per il bel lavoro ad ampio respiro che ci ha regalato, e gli auguriamo che l'interesse suscitato fin dalla prima edizione, perduri, cresca e si moltiplichi in modo che il popolo cristiano tutto, specie in Italia, diventi come l'evangelico fermento che sani tutta la massa ancora irredenta e non irradiata dalla pienezza della luce del Cristo.

D. N. CAMILLERI

P. ARRIGHINI A., *Il Paradiso*, « L.I.C.E. », Torino, 1943, pp. 220.

« Modesto trattato », lo chiama l'A. (p. 91), ed è una copiosa raccolta di problemi e di soluzioni e di opinioni a cui viene introdotto il lettore sopra uno degli argomenti più desiderati, ma insieme più difficili a trattare. Spesso perciò il lettore dovrà ricordarsi, come avverte l'A. col Faber, che molte « non sono certo dottrine infallibili... il più di esse non sono che induzioni, opinioni ». Forse parranno più fondate di altre, più conformi con altri elementi noti intorno a Dio e alle cose di Dio. Ma di molte cose trattate « Egli solo conosce il segreto » (ivi).

Inutile dire che la fluidità dell'esposizione, come nelle altre opere dell'A., è viva e attraente. Il libro consta di due parti con relativo proemio. P. I, *Del Paradiso in sé*; P. II, *Dello stato degli Eletti*. Segue una Appendice: *Per andare in Paradiso*. Pur sotto l'interessante intelaiatura culturale traspare questa aspirazione di attualità dello scrittore in vista di tanti spiriti desolati ed erranti: « Nè la via che vi conduce, egli dice, è così stretta e i sacrifici che richiede così ardui da sembrare a molti impossibili; non esitiamo invece a credere che se tali sacrifici fossero anche solo metà della metà di quelli che si pretendono e, per forza o per amore, si fanno ai nostri giorni per la patria terrena, sarebbero già più che sufficienti! » (p. 7). Sempre con questo spirito nell'animo, l'A. tratta brillantemente nella prima parte: dell'esistenza del Paradiso, luogo, concezioni varie: primitive, pagane, cristiane, artistiche; gerarchia, numero degli eletti. Nella seconda parte, tutta ispirata all'unico detto di N. S.: « erunt sicut Angeli » (Mt. XXII, 30), sviluppa il paragone quanto alla natura, intelligenza, volontà, potenza, gloria, e quanto al corpo e alle relazioni coi superstiti sulla terra. L'Appendice è pratica morale. Il pregio del libro, in generale, è quello di essere una

sostenuta volgarizzazione della teologia sull'argomento, ornata, oltre che del pregio di stile, di molta erudizione.

Osservazione principale è quella, che si toccano, naturalmente, molte questioni disputate, nelle quali, com'è difficile, così è delicato prendere posizione netta. L'A. espone la dottrina cattolica dove questa esiste esplicita; nelle altre questioni mostra tendenza a soluzioni talvolta originali e piuttosto ardite. Così al capo V della prima parte, dove tratta del numero degli eletti. Egli, da una parte, respinge fra i «predicatori di sventura» il Massillon per queste «odiose parole»: «Che quasi tutti gli uomini si salvino, la fede ci vieta di crederlo» ecc. (p. 72), e dall'altra afferma bene il principio che «a quella sentenza: Non vi è salvezza fuori della Chiesa Cattolica, bisogna aggiungere queste parole: per quelli che conoscono e possono conoscere la Chiesa Cattolica essere la sola e vera Chiesa di Cristo» (p. 73). Ora ci pare un po' esagerato in senso opposto affermare: «non sembri quindi temerario l'opinione che anche avanti Cristo la maggior parte dell'umanità si sia salvata». E subito dopo: «Nè c'è motivo di altrimenti pensare di tutti quei miliardi d'infedeli: Buddisti, Confuciani, Bramini, Maomettani ecc. che seguirono alla venuta di Cristo e che tutt'ora occupano i tre quarti del globo» (p. 79). «Tutto considerato possiamo quindi ragionevolmente sperare che come tra i pagani... così, a più forte ragione, tra gli eretici e scismatici, la maggioranza si salvi» (p. 83). «Per i cattolici sembra ben potersi ammettere... che non solo, nella grandissima maggioranza, vadano in Paradiso, ma ci vadano anche senza passare per il Purgatorio e ad occuparvi le sedi più alte» (87), o, come si legge nella Prefazione: «noi esitiamo quasi a pensare che vi siano cattolici all'inferno» (p. 8). Il difetto degli argomenti teologici addotti, a nostro modesto parere, sta in ciò che si calcolano i copiosi mezzi di redenzione che certo la misericordia di Dio non risparmia: ma non si tiene abbastanza conto della indispensabile corrispondenza umana, che, stando al tono delle fonti, pare spesso manchi: «Quoties volui, et noluistis». «Quid debui ultra facere vineae meae?». «In propria venit, et sui eum non receperunt». «Omnis caro corruperat viam suam. Delebo inquit...». «Omnes declinaverunt... non est usque ad unum», etc. Almeno questi e molti altri motivi, e i solenni moniti dell'Apostolo: «quoniam qui talia agunt regnum Dei non consequentur», «cum metu et tremore vestram salutem operamini» ecc. non si potranno considerare fra

«i soliti preconcetti e pregiudizi» (p. 90).

Della seconda parte, fra molte belle e interessanti pagine, ci permettiamo di rilevare altre due piccole osservazioni raccolte come impressioni spontanee anche da altri alla lettura di certi tratti. A pag. 115, ad es., per sottolineare il contrasto della «volontà incrollabile» in paradiso, con la mutevolezza in terra, quasi scompare la libertà: presentandosi «la decisione o il fiat! della volontà» come «la risultante complessa di quanto è in noi e fuori di noi»: fino al punto che «è quindi inevitabile che anche il quoziente di tutto ciò, ossia, l'atto volitivo, debba mutare» ecc. Qualche altra riserva sul capo VI (p. 154 s., ecc.). Tra le altre, particolarmente felice ci è sembrata la spiegazione dell'«odio per i dannati» (p. 123).

Riconoscendo ancor una volta i pregi sopra indicati dell'opera, auguriamo una vera utilità per i buoni intenditori, che vi sapranno vedere, nei capitoli più delicati, non già una conferma a un comodo ma temerario lassismo, ma motivi per attingere incoraggiamento e fervore di sincera e buona volontà di vita cristiana.

D. N. CAMILLERI

Dott. MARIO OCCHIENA. *Natura e Soprannatura*, «L.I.C.E.», Torino, 1946, p. 176.

È un lavoro che vorrebbe essere uno studio originale dell'ordine etico, visto dal duplice punto di vista naturale e soprannaturale. Per questo l'A., dopo una introduzione in cui pone «Il problema» (pp. 3-16), analizza in una prima parte la «Etica naturale» (pp. 17-71), poi la «Etica soprannaturale» (pp. 73-119), considerando in una terza parte «Natura e Soprannatura» (pp. 121-165) dal punto di vista educativo o pedagogico. Le note sono raccolte tutte in fondo al libro, a numerazione continuata distinta per ciascuna delle tre parti, il che riesce piuttosto molesto: tanto più che non poche volte alcune note sono date invece subito a piè di pagina.

In complesso bisogna dire che, per orientarsi ed equilibrare la propria impressione variante progressivamente col procedere della lettura, bisogna prima leggere tutto il libro, per trovare così le risposte ai vari dubbi che possono insorgere da principio. E per questo anche l'A. risponde a un certo punto: «mi si conceda però che non si può dire tutto in una volta» (p. 89).



Accanto ad una abbondante ed agile informazione culturale, mostra pure di trattare un argomento maturato attraverso un ripensamento personale, mirante ad un accostamento fra i due ordini etici, naturale e soprannaturale, che non sia tanto una specie di « compromesso » (p. 89), ma « una più comprensiva soluzione, che conservi l'unità nell'attività morale e valorizzi tutta la natura... nel medesimo tempo però ammetta... un ordine etico nettamente distinto dal primo (soprannaturale), anzi opposto ad esso e pur tuttavia destinato a vivificarlo e a trasfigurarlo » (p. 16). Bisogna riconoscere più d'uno spunto o rilievo o diagnosi felice e anche geniale. Crediamo che il lavoro avrebbe guadagnato in agilità, perspicuità, e linearità, se fosse alleggerito da molta parte (soprattutto nello sviluppo dell'*Etica Naturale*) comunemente nota, e il tutto fosse direttamente svolto affrontando senza digressioni la dimostrazione della propria tesi o ipotesi (p. 16), e distraendosi meno in elementi non necessari, o in alcune questioni meno attinenti al problema centrale. In questo senso anche la stessa introduzione per l'impostazione del problema, sembra piuttosto carica di accenni erudizionali, e lo stesso tono smorza la visione esatta della messa a fuoco dell'obiettivo. Lo svolgimento poi lascia più, ci sembra, l'impressione di una quantità di osservazioni particolari, d'importanza e di valore vario, che di una lineare induzione o deduzione: con ciò, però, lo studio è tutt'altro che privo d'interesse in vari punti.

In particolare ci piace la definizione che dà della coscienza morale come « la concretezza di ultimo giudizio pratico, sinteticamente fusa colla libertà nel momento della responsabilità » (p. 24), come anche l'efficace rilievo che dopo il peccato, « il semplice esaurirsi dell'azione immorale non significa il ritorno sulla strada » giusta (p. 27). Così pure sentiamo con l'autore la gravità della difficoltà di cui parla a riguardo della visione beatifica (cfr. proprio su questo tema N. CAMILLERI, *De natura actus visionis beatificae, secundum Theologos post-tridentinos*, Torino, 1944, pp. 136). E così è opportuna l'accentuazione che « soltanto illuminato dall'imperativo morale il volere ha modo di affrancarsi dal determinismo psichico »: reazione personale, e *superamento volontario* e deliberato dei propri istinti psichici e anche fisici non sempre sufficientemente messo in luce dagli specialisti del mondo sperimentale.

Interessante il problema che pone — a proposito di *Ascetica* (p. 61 ss.) — circa l'*equilibrio* tra « rinuncia » e « vivere vi-

tam ». Ma non vediamo perchè, avendo accennato così felicemente al principio della possibilità di « elevare, per così dire, il centro di gravità psichica » (p. 65), ricada poi sulla soluzione negativa. Il ragionamento sembra supporre, falsamente secondo noi, unico, stabile e immutabile il « baricentro » dell'equilibrio psichico (p. 70), essendo questo, invece, variabile a seconda del moltiplicarsi della cerchia dei valori nuovi che entrano in considerazione. Così parlando di *Mistica* (67) ci sorprende che non vi troviamo cenno di grazia, di soprannaturale, di carisma. Ma forse l'A. intende rispondere con tutta la seconda parte che segue: *Etica soprannaturale*. Era bene marcare il nesso. Di questa seconda parte valgono specialmente le osservazioni generali accennate da principio. Qualche osservazione particolare si potrebbe fare anche qui, come ad es. quando afferma l'A. che « lo stesso organismo morale di una vita armonica ed equilibrata nelle sue immediate istanze, non esclusi l'amore alla scienza e la giusta affermazione della propria personalità, si presenta come un ostacolo, o come una remora » (p. 78). A noi pare che, propriamente parlando, *subordinare* non è giudicare un *ostacolo*, ma fare un *gradino* di un valore minore o di ordine inferiore ad un altro di ordine superiore. E similmente, in generale, vorremmo dire che il movimento analitico che l'A. fa della progressiva rinuncia lascia appunto l'impressione di un orientamento « di pretto sapore quietista » (p. 97), perchè ci sembra che prenda troppo sulla *rinuncia come rinuncia*, anzichè come *disposizione* alla rinuncia quando questa fosse comunque richiesta, e non quindi sempre e sistematicamente effettiva. In tutti gli altri casi, la saldatura fra natura e soprannatura è essenzialmente tutelata già con la semplice unione e subordinazione sublimante.

Infine non riteniamo esatto definire la morte come « la distruzione della persona umana » (p. 99), ma solo della *natura completa* dell'uomo: essendo infatti l'anima sussistente e intellettuale, si deve riconoscere la *immortalità della persona umana*. Troppo categorica ci sembra pure l'asserzione che « in realtà il problema educativo si risolve tutto senza residuo nel problema filosofico-morale » (p. 124). E che cosa vorrà dire vivere « lontano dalla pratica religiosa ortodossa? ». Se fosse vivere in peccato, non si poteva dire « senza colpa ». E se vuol dire perdita o dubbio della fede in un « cristiano », di nuovo, sarebbe da tener conto di quanto definisce il Conc. Vaticano: non potersi dare al cristiano giusta causa di anche solo dubitare della pro-

pria fede, non abbandonando Dio nessuno, se non ne sia stato prima abbandonato, cioè col peccato (Denz. 1794, 1815).

D. N. CAMILLERI

AGOSTINO BEA, S. J., *Il Nuovo Salterio Latino*. Chiarimenti sull'origine e lo spirito della traduzione. Seconda edizione. — Roma, 1946, Pontificio Istituto Biblico.

È un libro ben pensato, ottimamente documentato e dilettevolissimo a leggersi. Presenta una specie di resoconto della nuova versione latina del Salterio, l'esposizione, cioè positiva e concreta dei principi e metodi seguiti in essa.

Prende le mosse dall'enumerazione degli antecedenti, vale a dire: a) le antiche versioni latine ricavate dal testo greco dei LXX; b) le due prime di S. Girolamo limitate alla emendazione dello stesso testo; c) la terza di S. Girolamo fatta sul testo originale ebraico; d) le versioni degli umanisti che cercarono un latino più elevato; e) quelle dei tempi più vicini a noi, e recentemente tre elaborate da distinti studiosi della Compagnia di Gesù.

Questo continuo succedersi di tentativi, osserva lo scrittore del libro, e molte voci insistenti di scrittori dal sec. XVI in qua unite a quelle di migliaia di sacerdoti di ogni nazione auspicanti una versione latina del Salterio, erano un indizio patente di un bisogno che si sentiva nella Chiesa dei tempi presenti. L'ora era scoccata di attuare una sospirata riforma! E qui stava il difficile! Chi avrebbe osato mettersi avanti? Come soddisfare tanti voti? In che modo adattare un nuovo testo alle esigenze liturgiche, al ritmo della recitazione corale? Si poteva, è vero, attendere la revisione benedettina della Volgata correggendola sul testo originale; oppure prendere per base il *Psalterium iuxta Hebraeos* di S. Girolamo e ricostituire su di esso un testo criticamente emendato.

Tali proposte e parecchie altre erano state messe fuori dagli studiosi e anche discusse sulle riviste, come il P. Bea espone ampiamente e con molto buon senso e acume, senza che si fosse arrivati ad alcuna decisione definitiva. Si stava aspettando qualche voce autorevole che avesse risolto come conveniva la questione. Ed ecco la voce del Vicario di Cristo che si fa sentire: « Abbiamo dato ordine che si faccia una nuova versione latina dei Salmi la quale sia fedele interprete dei testi originali e in-

sieme tenga conto, per quanto sarà possibile, della veneranda Volgata e delle altre antiche versioni vagliandone le varie lezioni a norma di una soda critica ».

Per eseguire questo compito il S. Padre si rivolse, com'era da aspettarsi, al Pontificio Istituto Biblico il quale accettò l'autorevole e delicato incarico con quello spirito di filiale obbedienza che era dovuto all'augusta volontà del Vicario di Cristo; e si mise subito all'opera.

Fu formata una commissione di sei professori, tra quelli che maggiormente si raccomandavano per specifiche competenze nei vari rami delle scienze bibliche; e si stabilirono anche le norme secondo le quali si doveva eseguire l'opera. La prima, e più ardua ad eseguirsi, era la ricostruzione genuina del testo originale che si doveva tradurre. Ma il P. Bea spiega, a chi non lo sapesse, per quali ragioni il testo ebraico avesse ancor bisogno di qualche sobria e assennata emendazione. Spiega con richiami storici e con esempi cavati dai Salmi stessi affinché fossero ben messi in luce i principi che guidarono il lavoro dei traduttori e la ponderazione di tutti gli elementi che bisognava tenere presenti in esso. Occorreva tener conto delle varianti, delle corruzioni testuali, della vocalizzazione, dei fraintendimenti nelle lettere che si rassomigliano, del parallelismo, del contesto e via discorrendo. Una volta ricostruito il testo c'era da riprodurlo in latino il senso con le sfumature delle frasi, la scelta di certe parole caratteristiche, le immagini, le metafore, il ritmo, tutto insomma quello che poteva ridare in latino l'impronta particolare del testo primitivo ebraico. In questo una grave difficoltà proveniva dalle caratteristiche della lingua ebraica nei tempi verbali, nei semitismi, nelle preposizioni e specialmente nella lessicografia. Come tradurre, per esempio, *cor*, *facies*, *manus*, *veritas*, *iustitia*, *gratia*, *salus* e decine d'altre parole di senso complesso e generico, caso per caso? La cosa non era tanto facile. Ma in che maniera i traduttori abbiano risolto tale difficoltà l'esposizione del P. Bea dimostra chiaramente con un assennato ragionamento e con esempi ben scelti.

Ora, il fatto che il testo ben ricostituito e pienamente inteso è passato in latino dà al P. Bea occasione di trattare il problema della latinità della versione. In che latino si è fatta? Nel latino ecclesiastico, nel classico, nell'umanistico? In nessuno dei tre, ma nel latino del primo secolo avanti Cristo e dei due primi dopo Cristo.

« Quindi una traduzione latina dei Salmi che, salvo espressioni strettamente cristiane, si attenga piuttosto al vocabolario, alla

grammatica e allo stile di quel periodo della latinità, dà, senza dubbio, sicura garanzia di essere compresa e debitamente apprezzata più di una versione che contenga molti elementi propri del latino volgare e posteriore».

Il libro, come dicevamo, è molto bello e dilettevole e sarà utilissimo a esser letto non solo dai sacerdoti che recitano il Salterio ebdomadaie, ma anche da tutti gli studiosi di materie ecclesiastiche e bibliche.

Don GIACOMO MEZZACASA

P. ALFONZO, *I Riti della Chiesa*, 3 volumi: I vol., I: Introduzione generale. — II: Le ore canoniche. — II vol., III: La Santa Messa. — III vol., IV: I Sacramenti e le benedizioni. — Roma, Edizioni liturgiche, 1945-46.

Un'opera che sarà accolta con vero piacere e letta con grande interesse nell'attuale meravigliosa fioritura di studi liturgici, mentre che la propaganda liturgica si diffonde sempre più nel popolo cristiano ad opera del clero, degli istituti religiosi e dell'Azione Cattolica, è quella costituita dai 3 volumi: *I Riti della Chiesa*, del P. Alfonso, O. S. B. Il fine che il compianto religioso si propone pel suo lavoro è di tracciare i lineamenti storico-esegetici della liturgia (romana). Non mancano, è vero, studi storico-liturgici; ma difettano compendi o manuali di liturgia scientifica. Questa lacuna ci sembra a sufficienza colmata dall'opera del P. Alfonso, nella quale egli presenta un'attrezzatura storica non comune; motivo per cui può trattare la sua materia con vera competenza, che dimostra ad evidenza la sicurezza del maestro, il quale ha studiato, ha meditato, ha elaborato personalmente ed ora ha scritto, sebbene concisamente, il risultato della sua indagine scientifica. Di questo gli si deve essere grati, poichè si può godere così del frutto di lunghi anni di studio severo e per quanto riguarda la dilucidazione e la conferma teologica del dogma ed anche per la vitalità spirituale, che dalla liturgia può e deve potentemente alimentarsi.

L'opera si divide in tre volumetti.

Il primo abbraccia due parti: l'introduzione generale e le Ore Canoniche; ragioni di proporzione nei volumi hanno suggerito all'Autore di anticipare la trattazione delle Ore Canoniche sulla Messa, che regolarmente avrebbe dovuto precedere.

Nell'introduzione generale è premessa un

po' di nomenclatura su liturgia, rito, cerimonia, simbolismo, ecc. A questo proposito giustamente è biasimata l'esagerazione dell'allegorismo medioevale, mentre viene riconosciuto legittimo il simbolismo annesso alle cerimonie propriamente dette. Dopo uno sguardo alla liturgia cristiana nei primi secoli, l'autore si diffonde alquanto a parlare della liturgia romana, con particolare rilievo all'origine dei libri liturgici. Si chiude l'introduzione con una rassegna degli studi liturgici nelle varie epoche, fino alla contemporanea.

La seconda parte di questo primo volume è dedicata alle Ore Canoniche. Ci sembra giusto il criterio seguito per lo svolgimento: indicare prima l'origine e lo sviluppo delle Ore Canoniche, per poi passare ad esaminare singolarmente gli elementi che compongono le Ore: i salmi, le lezioni, i canti, le preghiere. Questo metodo di trattazione e cioè il raggruppare in visione unica gli elementi comuni delle varie Ore, oltre ad evitare ripetizioni inutili, ci sembra più scientifico, perchè maggiormente unitario; l'analisi delle singole Ore potrebbe spingere lo studioso alla frammentarietà. Ci sembra opportuno sottolineare la non dipendenza delle Ore Canoniche dalla Messa, fatta risaltare dall'Autore a pag. 101. Esiste l'analogia per la coincidenza degli elementi: salmi, letture, orazioni; ma mentre nelle Ore primitive la parte preponderante è la salmodia e le letture furono aggiunte posteriormente, queste formavano l'elemento preponderante della prima parte della Messa.

Il secondo volume studia la Messa, che è il rito principale, perchè sacrificale e perchè funzione festiva della comunità cristiani. «La letteratura liturgica gravita naturalmente sul rito principale; le note caratteristiche perciò delle esposizioni e dei trattati sulla Messa sono comuni agli studi liturgici in genere: ricerca smodata del simbolismo fra gli autori medioevali, ricerca storica invece sugli autori moderni e specialmente contemporanei».

Nel II secolo, dalle testimonianze di San Giustino, noi abbiamo il quadro dell'adunanza domenicale dei cristiani: letture bibliche, omelia o discorso del Presidente, preghiere in comune e bacio di pace, prece eucaristica sul pane e sul vino (consacrazione), Comunione o distribuzione del pane e del vino consacrati. Premessa la trattazione sull'introito, nei capitoli seguenti sono studiati gli elementi suindicati da San Giustino.

L'autore fa rilevare che il presente trattato vuole essere una esposizione della Messa romana, e possibilmente romana di



Roma, senza perciò trascurare le origini sino al V secolo circa, come al solito per gli altri riti (pag. 9). Alla difficoltà sul poco valore dato alle preghiere private del sacerdote (entrate nell'Ordo Missae dopo il sec. IX) risponde che il formulario antico e sostanziale della Messa non va messo allo stesso livello con tale congerie di preghiere, destinate solamente a nutrire la devozione privata del celebrante.

Il terzo volume si occupa dei Sacramenti e delle Benedizioni. I liturgisti medioevali non si sono curati di esporre i riti dei Sacramenti e delle Benedizioni, se si eccettua la Messa. Il primo a trattare complessivamente i riti dei Sacramenti e delle principali benedizioni è stato il Martène (*De antiquis Ecclesiae ritibus*, a. 1700). Lo aveva preceduto con metodo storico sì, ma con finalità teologica il Morinus, trattando la Penitenza (a. 1651) e le Ordinanze (a. 1655). Il nostro Autore, pur in forma concisa, vuol delineare la storia dei riti e suggerirne il significato. Esamina il Battesimo (con particolare sviluppo al catecumenato) e la Confermazione, le Ordinanze, la Penitenza e l'Estrema Unzione. Non possiamo passare sotto silenzio il grande apporto derivante dallo studio della storia sui riti dell'Ordinazione: se per il conferimento degli Ordini basti l'imposizione delle mani o si richieda anche la consegna degli oggetti (questa non appare affatto nel rituale antico). Ai Sacramenti seguono le Benedizioni, nome che i liturgisti medioevali hanno sostituito con quello di Sacramentale.

L'opera avrebbe dovuto chiudersi con la trattazione dell'anno liturgico, già abbozzata, ma rimasta incompiuta, poichè il Signore nell'agosto del 1946 chiamava il P. Alfonso alla liturgia celeste. Si riprometteva, il dotto figlio di San Benedetto, di avere tempo ed agio per ritornare sul suo lavoro, approfondirlo e migliorarlo. I tre volumi, che noi presentiamo e cui auguriamo larga diffusione, destano nel lettore grande ammirazione per la vasta ricerca scientifica, pur nei limiti di un manuale, e la sintesi meravigliosa dell'esposizione. Si leggono con vero gusto e servono grandemente la liturgia, che noi con la Chiesa vogliamo vivere.

Sac. ANGELO GENTILE

STANISLAO LOKUANG, *Ricchi e poveri nel Confucianesimo e nel Taoismo*. — Edizioni Liturgiche Missionarie, via 24 Maggio, Roma, pp. 38.

Nell'intento dell'Autore e dell'indole della collezione di cui fa parte, questo volumetto persegue scopi prevalentemente pratici. Ma è redatto con sicuri criteri scientifici, che lo fanno figurare quale pregevole contributo originale per una conoscenza ed una valutazione obbiettiva di taluni aspetti etnologici del popolo cinese.

L'ornano specialmente due caratteri preziosi: una informazione precisa, « di prima mano » — quale era possibile ad uno studioso come Mons. Lokuang, che delle manifestazioni religiose del suo popolo fece oggetto di lunga ed amorosa ricerca — ed una esposizione chiara, ordinata, sobriamente analitica.

Raggiunge pienamente le finalità pratiche propostesi, convincendo, confortando e commovendo. Tutti questi beni esso concede ad un tempo, insieme con l'interesse vivo della lettura, palesando nella norma etica fondamentale del confucianesimo genuino, — tanto lontano nel tempo e nello spazio dal Redentore — un'eco distinta del precetto della carità motivato dalla comune fratellanza.

DON GEREMIA DALLA NORA

S. Gregorio Nazianzeno. - *Sull'amore dei poveri*. - Introduzione di Michele Pellegrino; versione di Giorgio Barbero. — Roma, edizioni liturgiche missionarie, 1946, pag. 67. (Nella collezione « I Poveri », diretta da Lucatello).

Il mondo odierno è in gran parte ancora capace di comprendere la carità fraterna. Ecco perchè, nella presentazione della santità agli uomini del nostro tempo, la presentazione della carità, del « comandamento nuovo », sia nella parola dei grandi predicatori sia nelle realizzazioni dei grandi attuatori del messaggio evangelico la carità merita un posto d'onore. Partendo da questa premessa, ci vien presentata la decima quarta orazione del Nazianzeno, ricca di eloquenza e di dottrina e vibrante di profonda convinzione. Interessanti i capitoli dedicati ai lebbrosi, ma tremendamente attuali le parole sul contrasto tra lusso e miseria, sulla caducità dei beni terreni, sulle passioni che esasperano il contrasto tra ricchi e poveri...

Significativa tutta la seconda parte dell'o-



razione: la carità è «dovere assoluto»: *Christo in pauperibus*.

La buona e scorrevole traduzione presenta decorosamente ed opportunamente questa bella risposta patristica ad una delle più vive esigenze del nostro tempo.

Don CORRADO CASALEGNO

GONZAGUE TRUC, *De J.-P. Sartre a L. Lavelle ou Désagrégation et Réintégration*, Paris, Tissot (1946), pp. 222, 18 cm.

È di ieri la voga dell'idealismo ed eccoci, dopo questa seconda guerra mondiale, in pieno clima d'esistenzialismo. Le pubblicazioni si moltiplicano vertiginosamente, i suoi influssi si allargano di giorno in giorno richiamando sempre più vivamente l'attenzione degli studiosi.

L'esistenzialismo, come ogni filosofia, non si accontenta di rimanere puro pensiero, ma invade la vita intera. Accanto alle pubblicazioni filosofiche, in Francia specialmente, è tutto un pullulare di letteratura esistenzialistica; e purtroppo l'esistenzialismo filosofico e letterario più diffuso non è tanto l'esistenzialismo migliore, quanto quello negativo che fa capo a J. P. Sartre. Si tratta addirittura di una fungaia di letteratura nata e crescente dal putridume cadaverico della decomposizione della morale laica del cui fetore e marciume sembra deliziarsi e pascersi il neo-paganesimo d'oggi.

Di fronte all'esistenzialismo negativo, ateo, pagano, materialista, demolitore e immorale di Sartre s'erge un esistenzialismo positivo e costruttivo, cristiano, affermando il primato dello spirituale e del trascendente ed avente i suoi rappresentanti principali in Marcel e Lavelle. Gonzague Truc, in quest'agile operetta, delinea efficacemente i motivi fondamentali delle due filosofie: la filosofia sartriana della disgregazione e quella lavelliana della reintegrazione o ricostruzione. Il sottotitolo dell'opera ne rende chiaro il contenuto: è nettamente suddivisa in due parti: l'una è dedicata a Sartre (filosofia della «désagrégation») l'altra a Lavelle (filosofia della «réintégration»). Molto opportunamente l'Autore dà la preferenza a Lavelle per l'esposizione dell'esistenzialismo cristiano. L'Autore non si propone di discutere a fondo l'esistenzialismo filosofico ma soltanto di rintracciarne brevemente i caratteri fondamentali, il significato, le conseguenze etiche, religiose, e letterarie.

La filosofia di Sartre, la cui opera più

significativa è «L'Être et le Néant», è ottimamente caratterizzata come filosofia del nulla poichè è per ciò stesso l'annullamento di ogni filosofia.

Nonostante le acrobazie dialettiche, la finezza e il verismo, più che realismo delle descrizioni psicologiche, la filosofia di Sartre costituisce la decomposizione finale della filosofia moderna. Fenomenismo, ateismo buddistico, pirronismo, razionalismo materialistico, ecco soltanto alcuni dei principali motivi che confluiscono a dissolvere il pensiero moderno nell'esistenzialismo sartriano. Esistenzialismo che nonostante la volontà di salvare la sintesi (senza la quale non vi è filosofia) nella marxistica unità della massa, si risolve in una radicale disgregazione atomistica di tutti i valori umani, filosofici, etici, religiosi. Nel proteiforme mostro della filosofia sartriana, eliminata ogni realtà che non sia l'uomo e la terra, l'amore diviene egoismo feroce o fangosa servitù immorale, la politica diviene marxismo, la realtà tutta atomistica dispersione.

Con ponderazione e acutezza di giudizio l'Autore mette a nudo le deficienze, i pericoli della filosofia sartriana, che ha almeno un merito: quello di rispecchiare la situazione storica della nostra civiltà. Particolarmente interessante la critica del romanzo esistenzialista e la sua derivazione storica da una progressiva svalutazione dei valori morali che non è difficile scoprire nella storia di questo genere letterario.

La seconda parte dell'agile volumetto è dedicata all'esistenzialismo ricostruttivo, nel suo rappresentante più tipico: Luigi Lavelle. L'esistenzialismo di Lavelle si oppone diametralmente a quello di Sartre; allo sgretolamento tomistico della materia, sottentra la sintesi di un supremo principio spirituale di partecipazione: Dio. Con l'apporto positivo di elementi caratteristicamente esistenziali, quali la centralità dell'esistenza umana nella ricchezza della sua fenomenologia psicologica e del suo dinamismo vitale, ampiamente ed acutamente sviluppati dal Lavelle, questa corrente di pensiero che ben possiamo denominare esistenzialismo cristiano, segna un ritorno al pensiero tradizionale con spiccata accentuazione di platonismo in una rinnovata teoria della partecipazione.

Non tutto è chiaro nella sintesi lavelliana. Si impongono precisazioni e chiarimenti, ma tuttavia esso costituisce certamente una suggestiva ricostruzione che ha il diritto di chiamarsi filosofia. Chiudono l'opera del Truc, a mo' d'appendice, due ottimi capitoli riassuntivi e rilevanti ancora una volta in maniera limpida e piana l'acuto

contrasto fra due correnti di pensiero che di comune hanno quasi soltanto il nome: l'esistenzialismo di Sartre, supinamente materialistico e marxistico e l'esistenzialismo di Lavelle, imperniato nell'affermazione di un Dio Creatore principio e fine, della realtà tutta. L'opera non ha pretese di erudizione o di alta speculazione, ma piuttosto di divulgazione e di informazione, ed è certamente una riuscita iniziazione per una presa di contatto, non tanto con l'esistenzialismo, quanto piuttosto con l'esistenzialismo francese, alla luce e sulla base di continui e opportuni accostamenti al pensiero autenticamente umano, vale a dire tradizionale e cristiano.

Don LUIGI BOGLIOLO

TROISFONTAINES, Roger, *Existentialisme et pensée chrétienne*, Loeuvain-Paris (Nauwelaerts, Vrin), 1946, pp. 90.

Novanta pagine utilissime per un'informazione sommaria, ma mordente sulle correnti esistenzialistiche. L'Autore in due capitoli delinea, con chiarezza e profondità, un'ottima visuale che permette di cogliere senza perdita di tempo i punti nevralgici della nuova filosofia.

Primo capitolo. L'esistenzialismo è caratterizzato come filosofia della *soggettività* e intimamente connesso con l'esperienza storica dei suoi protagonisti. Un brevissimo ma efficace schizzo della personalità e delle caratteristiche dottrinali dei capi-fila: Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Marcel, Sartre, Camus, e infine il tentativo di una definizione. Nulla è più difficile che dare una definizione dell'esistenzialismo. Perciò la riportiamo nell'originale francese per non tradirne le sfumature di pensiero: « *L'existentialisme est un retour passionné de l'individu sur sa liberté afin de dégager dans le déploiement de ses démarches la signification de son être* ».

Il secondo capitolo tratteggia un efficace accostamento fra esistenzialismo e pensiero cristiano sia per quanto riguarda il metodo concreto, sia per quanto spetta il problema della libertà.

Chi non vuol perdere tempo nel leggere gli astrusi volumi degli esistenzialisti o i più astrusi volumi di certi interpreti, ha in queste brevi pagine quanto desidera.

La fascetta pubblicitaria porta queste poche parole: « *enfin! un exposé clair et une mise au point* ». Ci pare che non sia una

pura frase retorica. Questa volta s'accordano insieme enfasi pubblicitaria e oggettività.

Don LUIGI BOGLIOLO

GEIGER L.-B., O. P., *La Participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1942, pp. 496, 24 cm.

Il duro isolamento di pensiero in cui ci hanno tenuti questi anni di guerra, ci ha impedito una più sollecita conoscenza di opere estere attinenti al pensiero filosofico tomista, opere parzialmente elaborate o uscite nel pieno della tormenta, e perciò tanto più significative.

Fra queste, data la sua importanza, non possiamo a meno di segnalare agli studiosi del Tomismo questa nuova opera sulla dottrina tomista della partecipazione, sebbene dati già da qualche anno.

Sulla questione noi in Italia avevamo già un'opera di polso, quella del valoroso stimmatino, P. Cornelio Fabro (*La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milano, « Vita e Pensiero », 1939).

Questa del Geiger viene a confermare e, sotto certi aspetti, ad ampliare le geniali vedute del Fabro.

Porre il primato della dottrina della partecipazione alla base del tomismo ha un significato le cui conseguenze logiche sono d'importanza straordinaria. Non ci pare di esagerare affermando che questa, se non la principale, è certo una delle principali conquiste metafisiche del neotomismo. Questa interpretazione del pensiero dell'Aquinate pare vada facendosi strada sempre più decisamente ed è destinata ad avere riflessi importantissimi in tutti i settori del pensiero filosofico tradizionale: gnoseologia, logica, psicologia, teodicea.

L'opera del Geiger ha il merito di essere corredata di una accuratissima informazione, derivante da una non comune conoscenza delle opere di San Tommaso e di sottoporre il ricco materiale a una acuta discussione critica. L'arduità del compito che si assume l'Autore, impegnandosi in una questione così fondamentale, viene abilmente facilitata da lui stesso con una chiara impostazione del lavoro. Prima di esporre la dottrina tomistica della partecipazione, l'Autore discute due opposti sistemi di partecipazione, più dal punto di vista dottrinale che da quello storico. Una partecipazione « per composizione » di origine nettamente platonica, fondata su un irriduci-

bile dualismo anticeazionistico o almeno acreazionistico, e una partecipazione « per somiglianza » o per « gerarchia formale », fondata sull'unità sostanziale degli esseri e perciò di indole chiaramente aristotelica. La partecipazione creazionistica di San Tommaso è decisamente orientata verso quest'ultimo sistema di partecipazione. Ma poiché l'Angelico usa senza troppo sottillizzare, con bonaria indifferenza, la terminologia dei due opposti sistemi si vede con quanta avvedutezza si debbano interpretare i testi tomisti.

L'opera è suddivisa in due libri, il primo dei quali, in due distinte sezioni, analizza accuratamente i principi che caratterizzano e diversificano i due sistemi di partecipazione con le relative conseguenze nella concezione della struttura dell'universo e nelle logiche di attribuzione e del ragionamento. Questo primo libro costituisce indubbiamente un prezioso preambolo eseggetico all'interpretazione della sintesi tomista che viene poi profondamente analizzata nel secondo libro. Alla sintesi tomista fa anzitutto preludio una vigorosa messa a punto circa la nozione di essere e la conoscenza intellettuale umana dell'essere, chiave della gnoseologia tomista. Il principio metafisico della partecipazione trova la sua espressione più compiuta e più piena nella quarta via per l'esistenza di Dio, della quale si può dire che tutto il volume del Geiger non sia altro che l'esegesi.

Preziosa anche l'appendice contenente la raccolta del vocabolario tomistico della partecipazione.

Ricchissima documentazione, profondità di pensiero, chiarezza d'impostazione e di esposizione si alleano bellamente insieme per raccomandare quest'opera a quanti si interessano di studi tomistici.

Ci permettiamo tuttavia un rilievo critico. L'Autore, contro l'interpretazione del Fabro, esclude da S. Tommaso una partecipazione univoca. Su questo punto ci permettiamo di dissentire. Se infatti la causalità tomistica è partecipazione, bisogna concludere che in S. Tommaso una partecipazione univoca è fuori dubbio. Richiamiamo in proposito, fra gli altri, questi due famosi luoghi paralleli: *De Potentia*, V, 1; e *Summa Theologica*, I, 105, 1. Un'attenta considerazione di questi due passi esclude ogni dubbio al riguardo. Tutto sta nel precisare accuratamente il significato di questa partecipazione univoca. A prescindere da questo rilievo l'opera del Geiger è una di quelle che lasceranno nella rinascita tomista un'impronta duratura.

Don LUIGI BOGLIOLO

P. A. SCHILPP, *The Philosophy of Bertrand Russell*, p. 816 + XII, ed., sterline 4,50. The Library of Living Philosophers, vol. V, Evanston, 111 (U.S.A.), 1946.

Bertrand Russell — al dire di uno dei più noti storici viventi della filosofia britannica, Rudolf Metz — « è la figura più cospicua e rappresentativa, e allo stesso tempo più controversa e problematica della filosofia contemporanea inglese o anglosassone... il principale rappresentante del pensiero degli ultimi tre decenni, il più vigoroso interprete dello spirito filosofico dell'attuale mondo inglese ». È nel presente volume che la filosofia di questo pensatore viene per la prima volta criticamente esaminata nei suoi principali aspetti da ventun filosofi e scienziati contemporanei. Una nota peculiare a tale lavoro è l'essere i ventun saggi preceduti da un abbozzo autobiografico del divenire del pensiero di Russell e seguiti da una risposta dello stesso filosofo alle questioni e alle critiche apposte dai suoi commentatori.

È evidente in questo nuovo genere di produzione storiografica l'impronta tutta propria dello spirito americano. Esso preferisce, anche nel lavoro intellettuale, la cooperativizzazione dello sforzo, tende naturalmente ad una semplificazione chiarificatrice dei problemi, e tuttavia difficilmente giunge ad una piena intelligibilità dei veri, perché purtroppo affetto congenitamente da miopia metafisica. Difatti, pur tendendo lodevolmente a donare una conoscenza integrale e criticamente vagliata della filosofia di Russell, il presente studio finisce col non essere un apporto completo e definitivo, ma semplicemente una guida ad un più verace approfondimento, certo più sicura, poiché convalidata da un processo di dialettica interpretativa che si svolge tra i critici e lo stesso criticato. È questo forse il principale, se non l'unico, vero merito di questo nuovo metodo di studio storico, e, sebbene — a confessione dello stesso editore — non di assoluta efficacia non va destituito di un certo valore.

Gli articoli presentati nel volume sono svolti a focalizzare i seguenti punti della filosofia russelliana: la logica, l'analisi e l'unità, la logica matematica, la « teoria delle descrizioni », la filosofia del linguaggio, il metodo nella critica di Leibniz, la teoria della conoscenza, lo spirito umano, la filosofia della scienza, il monismo neutrale, la critica dell'empirismo, i fondamenti della scienza empirica, la logica della psicologia, la metafisica, i principi dell'etica, la filosofia della religione, la filosofia sociale, la filosofia politica ed economica,



la filosofia dell'educazione, la filosofia della storia.

Quanto al contenuto di tali studi, ci limitiamo ad alcuni brevi rilievi. Anzitutto, a noi interesserebbe, a scopo metodologico, poter vedere stabilita subito chiaramente la posizione *gnoseologica* del Russell, per aver poi facile accesso alla sua metafisica. Purtroppo le note, che il fisico tedesco Alberto Einstein ci offre al riguardo, non sono che *note*, e — come lo stesso Russell deplora nella sua « Risposta » — poco esprimono e troppo implicano. Nel giro di poche pagine, in sobrie battute, egli ce lo colloca al di qua dell'idealismo platonico e al di là del sensismo puro di Hume, e termina denunciandone la manifesta metafisicofobia.

Più sconcertante ancora è il saggio del Boodin sulla *metafisica* russelliana. Oltre a mostrare sin dalla prima battuta una certa diffidenza ironica nei confronti della possibilità di un'autentica metafisica presso il Russell, egli stesso tradisce, in tutto lo svolgersi della sua critica, una concezione della metafisica che, non diversamente dal suo imputato, a stento si libra sul piano di una filosofia della scienza o della matematica.

Amichevole e, in genere, cortese è la critica fatta alla sua filosofia della *religione* da Brightman, teista convinto, ma protestante. Nonostante la larghezza di criterio dettata necessariamente dalla mentalità liberale di un critico acattolico, la posizione religiosa del filosofo ha del catastrofico: negatività totale, appoggiata su una leggerezza di giudizio che colpisce. Infine, che dire della filosofia dell'educazione? Un solo aspetto è posto in discussione da Bode, e cioè il conflitto tra la formazione dell'individuo e quella del cittadino. Si tratta ora di un netto dissidio di idee tra il criticante e il criticato, che si tramuta in una lotta di duellanti non rare volte stridente.

La risposta del Russell — che si inizia con l'aperto riconoscimento di trovarsi di fronte ad un « nemico »: « Mr. Bode is the only one of the contributors to this volume whom I recognize as (in an impersonal sense) an enemy » — è tutta una carica di difesa, che vuole affermare contro un esagerato socialismo o nazionalismo oggi di moda, la assoluta necessità di dare il primo posto alla formazione dell'individuo come tale.

In complesso le risposte del Russell ai suoi interpreti sono state piuttosto laconiche e talvolta anche sdegnose. È sintomatico che il filosofo, conversando con l'editore, abbia dovuto dichiarare che la sua più grande sorpresa nel leggere i ventun saggi sia nata dallo scoprire che « oltre me-

tà dei loro autori non l'avevano compreso ». Ed era necessario che avvenisse così. Senza dubbio, quest'incontro a faccia a faccia di un filosofo con le svariate mentalità dei suoi interpreti non può non tornare di utilità: il cozzo nell'incomprensione costringerà il pensatore a meglio fondare e chiarire i propri risultati, mentre le stesse rivendicazioni del suo genuino pensiero varranno ad allontanare gli studiosi successivi della possibilità di nuovamente fraintendere.

RENZO TITONE

D. J. O' CONNELL, *Are Catholic Schools Progressive?* - B. Herder Book Co., St. Louis Mo., U.S.A., pp. 167, sterl. 2. Le scuole cattoliche sono attivistiche?

Ogni esperto educatore riconosce le insufficienze del nuovo orientamento della scuola. Possono i pericoli ad esso inerenti venire eliminati senza rinunciare ai metodi attivistici? E da credere che i metodi tradizionali fecero dell'apprendere un compito gravoso e di troppo costrinsero la spontaneità e l'iniziativa? I metodi nuovi inducono forse uno sperpero di tempo od invitano il discepolo ad una esagerata fiducia in se stesso e alla mancanza di rispetto per l'autorità? Rappresenta infine questa nuova tendenza un esperimento effimero o è veramente progressista con promessa di stabilità?

A tali questioni si propone di rispondere, sulla base di dati concreti di personali ricerche, l'Autore di questo nuovo libro sulla scuola attiva americana, un Ispettore diocesano delle scuole cattoliche, il Rev. O' Connell. Egli stesso presenta gli obiettivi della sua inchiesta nel modo seguente:

- 1) Determinare la natura della scuola attiva (in America: « Progressive Education ») ed i criteri in base a cui può venir riconosciuta.

- 2) Determinare la misura in cui i nuovi principi sono stati adottati in venti centri scolastici diocesani.

- 3) Valutare la filosofia dell'educazione progressista alla luce della filosofia cattolica.

- 4) Giudicare la prassi di tale movimento educativo in vista di un possibile uso nelle scuole elementari cattoliche.

Ecco in breve i principali risultati:

- 1) I centri scolastici diocesani, le cui pubblicazioni sono state sottoposte ad analisi, si possono classificare secondo attitudini che vanno da un estremo conservato-



rismo ad una profonda comprensione e pieno apprezzamento delle nuove idee. In genere però vi appare una ragionevole cautela.

2) La filosofia dell'educazione progressista viene rigettata per i seguenti capi: a) affermazione dell'evoluzione biologica e della continuità dell'uomo con la natura, b) misconoscenza del peccato d'origine, c) negazione della spiritualità dell'anima, d) riduzione delle finalità educative alla preparazione del cittadino, e) negazione di un intervento effettivo da parte dell'educatore, f) negazione di fini oggettivi da raggiungersi imprescrittibilmente, g) minimizzazione della formazione intellettuale.

3) Parecchie attuazioni proprie della nuova educazione sono raccomandabili, con eventuali riserve, alla considerazione degli educatori cattolici: a) l'adattamento del programma scolastico ai bisogni dell'individuo e il riconoscimento effettivo della primalità dell'allievo nel processo educativo in genere, didattico in ispecie; b) l'esercizio di opportune attività incentrate attorno ad un «interesse»; c) l'accentuazione dell'attività sociale («co-operation») nel processo didattico; d) l'introduzione di metodi scientifici e di un retto piano di valutazione («testing program»).

Qual è dunque, in conclusione, il valore dell'educazione progressista? — «La risposta — ci dice l'Autore — non si potrebbe dare simpliciter in pro o contro. Poiché nell'educazione progressista c'è e del buono e del cattivo. La sua filosofia è prevalentemente malsana ed inaccettabile da parte dell'educatore cattolico, ma molte delle sue attuazioni sono manifestamente superiori a quelle delle scuole «convenzionali». Se queste realizzazioni si possono nettamente separare dalla filosofia dell'educazione progressista — e ciò pare possibile — esse meritano almeno la considerazione degli educatori cattolici» (pp. 155-156). E termina con un grave interrogativo: «L'educazione cattolica potrà trarre vantaggio da una più completa accettazione delle nuove realizzazioni? Questa domanda merita una risposta ponderata. Essa offre una sfida, e dal modo con cui noi accetteremo questa sfida, dipenderà in gran parte l'avvenire della scuola cattolica» (p. 158).

È superfluo rilevare che tale opera — scevra affatto della pretesa di approfondire ed esaurire lo scottante problema dell'«educazione nuova» — serba tuttavia per noi almeno quest'interesse: di farci cioè conoscere che cosa pensino i cattolici americani di questa benedetta «scuola nuova»

— ed il giudizio d'uno dei più rappresentativi — abbiamo visto — ci appare senza dubbio plausibile.

RENZO TITONE

HENRI BOUCHET, *Psychologie du Scoutisme* (Ouvrage couronné par l'Académie Française), Paris, Editions Spes, 1945; III edit., p. 163 (cm. 12 x 18).

Intento del libro, uscito originariamente come tesi di laurea, è di esporre in modo conciso l'essenza dello scoutismo, facendo rilevare come questo corrisponde alle esigenze psicologiche del ragazzo.

L'autore dimostra d'essere un buon conoscitore sia dello scoutismo che della psicologia del giovane.

Una prima parte cerca di mettere in chiaro il significato del lato esteriore del movimento, che è quello che maggiormente attira l'attenzione dell'estraneo. «L'essenza» non sta certamente qui: ma «se volete prendere dei pesci, dovreste scegliere come esca quel che è secondo il gusto dei pesci» (Baden Powell); e se certe manifestazioni sembreranno persino incomprensibili agli adulti, esse ai giovani dicono qualche cosa, e «ciò che vale di più: tutto questo ha un valore educativo nelle mani di coloro che sanno servirsene». Il vero lavoro comincia soltanto dopo d'aver trattato e legato i giovani attraverso i mezzi esteriori.

L'autore mostra come il movimento sfrutta le tendenze buone presenti nei ragazzi, trasformandole in virtù. L'idea del «good turn» quotidiano si fonda sulla tendenza naturale verso la generosità nel ragazzo: e andando incontro a questa tendenza, «la si sviluppa e vi s'aggiunge lo spirito di carità cristiana verso il prossimo» (Baden Powell). La promessa, la legge degli scout, le cerimonie, ecco altrettanti mezzi di cui si serve lo scoutismo per portare il giovane verso i suoi doveri di uomo e di cristiano, partendo dal fondamento della sua psicologia.

Basandosi sugli scritti più importanti del fondatore dello scoutismo, l'A. mostra come questo continuamente tende ad interiorizzare quegli elementi che, «subiti» soltanto, possono avere dei risultati opposti a quelli cui si tende: in modo particolare per quel che riguarda la disciplina.

Esamina attentamente il «sistema delle squadriglie», valutandone il valore psicologico e pedagogico. Trattando delle virtù sociali si fa rilevare come lo spirito dello

scautismo culmina nell'apostolato. Il desiderio di « servire » si traduce soprattutto nella volontà di « dare Gesù ai fratelli ». Una bella documentazione del fatto che questo « spirito » è attivo viene fornita in un dato statistico: in quindici anni (1922-1937) dalle file degli esploratori uscirono 2500 sacerdoti.

Dopo un capitolo sullo scautismo in mezzo agli anormali fisici e psichici, l'autore studia i limiti dello scautismo: limiti sociali, morali, individuali, residenti nei giovani e nei dirigenti, mettendo in guardia contro lo « scautismo »: lo scautismo deve restare uno strumento nelle mani dell'educatore, e non deve pretendere di diventare « una dottrina generale della vita ». Ciò si opporrebbe, del resto, alle intenzioni del fondatore: fine dello scautismo non è lo scautismo stesso, ma lo sviluppo integrale dei giovani. « Nel piano del cristianesimo integrale, così conclude l'A. il suo lavoro, questo si può tradurre: « fare dei Santi ».

Nel suo insieme l'opera soddisfa alle aspettative suscitate dal titolo. Per una trattazione più completa dell'argomento e più soddisfacente dal punto di vista scientifico, ci sembra che sarebbe stata preferibile una impostazione diversa, in cui si partisse dalla psicologia del giovane per giungere poi al sistema scautistico. In tal modo si sarebbero anche evitati i numerosi dettagli tecnici i quali, se servono a far conoscere il movimento, non sembrano indispensabili in una trattazione come questa.

ALBERTO VAN NIELE

JOSÉ FROEBES, S. J., *Tratado de Psicología Empírica y Experimental*, versión española por José Menchaca, S. J. - Tercera edición española actualizada por el Autor. Madrid, Editorial « Razon y Fe », 1944 (in 2 voll. in-8° grande; vol. I di pag. 706; vol. II di pag. 728) Pesetas 190.

Segnaliamo questa nuova edizione spagnola del classico lavoro del Froebes, il quale ha incontrato tanto apprezzamento nel mondo degli studiosi da raggiungere nel giro di non molti anni il numero di tre edizioni nella lingua originale tedesca e di tre anche nella magnifica edizione spagnola curata dal Menchaca. Questa edizione presenta un accurato aggiornamento riguardo allo stato attuale degli studi psicologici, specialmente in Europa; essa risulta perciò notevolmente superiore all'ultima edizione originale tedesca (del 1929). È stata curata

dall'Autore stesso, il quale l'ha arricchita di notevoli aggiunte riguardanti specialmente le correnti psicologiche moderne e i risultati delle ultime ricerche. In seguito a tali aggiunte l'Autore ha creduto conveniente modificare il titolo dell'opera, per renderlo più adeguato ai nuovi argomenti trattati, da « *Tratado de Psicología Experimental* » in « *Tratado de Psicología Empírica y Experimental* », portando questa motivazione nella prefazione: « Empírica vien detta quella Psicología che è sullo stile di quella del Dilthey, del Lersch e dello Spranger, i quali per esporre, per es., il concetto di sentimento, si basano sulla esperienza ordinaria, sul linguaggio comune e sui casi concreti. La Psicología Sperimentale invece si preoccupa di determinare secondo le leggi della logica induttiva la causa immediata dei processi psicologici studiati ». Nelle aggiunte e nei rifacimenti è stato seguito lo stesso metodo usato in tutta l'opera: presentare cioè un riassunto espositivo, oggettivo delle varie dottrine e del pensiero dei singoli Autori. Tutto il Trattato del Froebes costituisce infatti una esposizione accurata, dettagliata ed estesa a tutte le parti della Psicología, una specie di Enciclopedia psicologica, elaborata secondo la disposizione sistematica e classica dei manuali di Psicología, riportando in breve gli studi e i risultati raggiunti dalla ricerca scientifica in tutti i campi della Psicología. Benchè non si abbia perciò un'unità organica e una sintesi proveniente da un ripensamento personale dei vari problemi, tuttavia i due poderosi volumi del Froebes sono utilissimi allo studioso, perchè la loro consultazione consente una rapida informazione sugli studi fatti e sui risultati raggiunti sinora.

Merita quindi di essere vivamente raccomandata a tutti coloro che si applicano agli studi della Psicología.

DON GIACOMO LORENZINI

NORMAN L. MUNN, *Psychology. The fundamentals of human adjustment*. New York, Houghton Mifflin Company, 1946, (pag. XVIII-498, cm. 18 x 24).

Questo volume è uno dei più stimati e aggiornati Manuali di Psicología usciti quest'anno nel Nord-America, ove sono sviluppatissimi gli studi di Psicología Sperimentale. Esso ci si presenta come un'espressione significativa dell'indirizzo attuale della Psicología Nordamericana, rivelando-

ci i metodi e i fini che essa persegue nelle sue ricerche. Il Munn, premessa una breve impostazione sullo sviluppo psicofisiologico dell'uomo, con semplice e chiara esposizione analizza le principali funzioni psichiche, quali, per es., l'apprendimento, la memoria, il pensiero, il sentimento, le emozioni, ecc. e da un ampio studio espositivo sul comportamento. Alla fine, a modo di sintesi, presenta una bella trattazione sulla psicologia individuale, studiata per mezzo delle differenze individuali in rapporto alla intelligenza, alle attitudini e alla personalità.

L'indole del libro è eminentemente dimostrativa e sperimentale e porta lo studente, in una forma semplice e pratica, a contatto dei metodi di studio con i quali la Psicologia Sperimentale attualmente procede nelle sue ricerche. Sotto l'aspetto sperimentale ci si presenta come un testo completo; si desidererebbe che talvolta ci fosse un lavoro più in profondità e di maggior penetrazione dell'animo umano e delle sue funzioni e non si arrestasse solo al dato fenomenico fornito dall'osservazione oggettiva. Ma questa nota più che un difetto del Manuale del Munn è un riflesso della mentalità psicologica predominante attualmente in America, sotto l'influsso del Behaviourismo.

Don GIACOMO LORENZINI

PAUL GUILLAUME, *Psicologia*, a cura di ALBERTO MARZI, Firenze, Editrice Universitaria, 1946 (pag. 383, cm. 15 x 22). L. 500.

Questo volume, di cui l'abile penna del prof. Marzi dell'Università di Firenze ci presenta un'elegante traduzione italiana, fa parte del « Manuel de Philosophie » pubblicato presso le Presses Universitaires de France dal Guillaume e dal Luquet per « Les Classes de Philosophie et de la Première Supérieure »; è quindi un manuale fatto per le scuole e non un trattato di studio; in Francia fu accolto con molto favore, tanto che nel giro di pochi anni ebbe due edizioni. Or che anche in Italia la Psicologia è stata introdotta nelle Scuole Magistrali, è giunta molto opportuna l'iniziativa del prof. Marzi di presentare tempestivamente agli studenti delle nostre scuole questo Manuale. Il Guillaume ci dà una bella visione delle fenomenologia dei processi psichici in tutta la loro completezza, cioè partendo dalle loro forme elementari, quali si riscontrano negli animali e ascen-

dendo alle forme superiori della psicologia umana; questo metodo si riscontra generalmente nella struttura di ciascun capitolo e di tutto il libro. I primi capitoli infatti ci presentano il complesso della vita affettiva attraverso all'analisi dell'istinto, del sentimento e delle emozioni; nei capitoli seguenti per mezzo dello studio delle percezioni, della memoria, dell'immaginazione, si ascende ai processi superiori e vengono quindi date delle belle trattazioni sulla volontà, sulla personalità, sui problemi del pensiero, del linguaggio e dell'intelligenza.

Chiarezza di esposizione, sodezza scientifica e modernità di vedute ci sembrano pregi rilevanti di questo libro.

Formuliamo i migliori auguri che questa fatica del prof. Marzi incontri una larga diffusione nelle nostre scuole, contribuendo così al rifiorire della Psicologia in Italia.

Don GIACOMO LORENZINI

SYLVII ROMANI, *Institutiones Iuris Canonici*, vol. II, De Sacramentis, 2 tomi: Sectio I, De primis sex Sacramentis, Sectio II, De Matrimonio; Romae, Editiones « Iustitia », 1944-45, via Machiavelli, 50; pag. 854.

Rispondendo pienamente alle esigenze del programma ciclico propostosi, con i due tomi del vol. II delle *Institutiones Iuris Canonici* (De Sacramentis; Sectio I, De primis sex Sacramentis, Sectio II, De Matrimonio) il ch.mo A. continua a svolgere metodicamente quanto ha appena indicato a modo di indice nei *Propaedeutica* ed ha presentato nelle sue linee strutturali nei *Summa Iuris Canonici Lineamenta*.

Infatti, conviene subito avvertire che non ci troviamo di fronte a un qualsiasi manuale di Diritto Canonico circa i Sacramenti, come potrebbe far pensare la consueta accezione data al termine *Institutiones* — ciò che traendo in inganno qualche recensore gli ha fatto chiedere inconsideratamente se queste *Institutiones* non erano una specie di doppiopione dei *Summa Lineamenta* —, ma bensì di fronte a un ben elaborato commento di una determinata sezione del Diritto Canonico, chiamata con appropriata denominazione da Mons. Romani: *Ius Administrativum de Sacramentis*. Perciò i due tomi di questo secondo volume delle *Institutiones* potrebbero benissimo costituire un'opera a sè, ossia essere considerati come il commento giuridico — nella sostanza e nella terminologia — del *De Sacramentis*.

Epperò, anche se considerati sotto questo aspetto avrebbero già il pregio di una chiara e completa esposizione della parte prima del libro III del *Codex I. C.*, per una più adeguata valutazione dell'opera bisogna collocare questo commento nel sistema ideato da Mons. Romani, vederlo cioè nella sua funzione di metodico sviluppo di quanto è già stato presentato nei principi fondamentali. Così si comprenderà meglio la *ratio* seguita dal ch.mo professore nell'elenco degli AA. raccomandati alla consultazione del lettore, nei sobrii e pur completi accenni al Diritto Missionario, Orientale e Concordatario, nei richiami al Diritto Civile.

Un pregio particolare di questo secondo volume sugli altri delle *Institutiones* è appunto costituito dalla sua inserzione nella collana, vale a dire dall'argomento trattato e dal metodo seguito nella trattazione. Con troppa facilità i Commentatori del *Codex I. C.* od omettono completamente la parte *De Sacramentis* (quasi si trattasse di un argomento riservato *da iure* alla Teologia Morale), o se la sbrigano con un *perfunctorie* che serva di tenue anello di congiunzione con le parti trattate, o con l'etichetta della *Tractatio Iuridico-Moralis* si sgravano della responsabilità di una netta distinzione tra il compito specifico del Canonista e quello del Moralista nella trattazione scientifica dello stesso oggetto materiale (con la conseguente farraginosa preparazione degli allievi alla vita pratica). Invece, Mons. Romani, senza esimersi da opportuni richiami ai principi della Teologia Morale, ha saputo mantenere il suo commento nei limiti strettamente giuridici.

In questo volume poi il ch.mo A. ha avuto agio di approfondire, ancora in maggior copia che nel volume precedente, il tesoro di personale esperienza della giurisprudenza ecclesiastica in materia, acquisito nel diuturno disimpegno dell'alto posto di fiducia occupato nella Curia Romana, onde con piena aderenza alla realtà, il volume viene annunziato come opera elaborata *pro schola, pro foro, pro vita*.

Don EMILIO FOGLIASSO

GIOVANNI CAVIGLIOLI, *Manuale di Diritto Canonico*, terza edizione riveduta, S.E.I., 1949, pag. XV-827.

La mole del volume, notevolmente accresciuta in paragone di quella presentata nella seconda edizione, potrebbe far sospet-

tare un rifacimento o almeno un ingente aumento di materia. Invece, l'aumento è dovuto al fatto che pur conservando la stessa nitida composizione tipografica dell'edizione precedente, la pregevole pubblicazione di Mons. Caviglioli fu purtroppo costretta a fare i conti con una qualità inferiore di carta, propria di questo periodo post-bellico.

In questa terza edizione rimane perciò lo stesso disegno e la struttura della seconda edizione, con cui il ch.mo A. diede assetto definitivo al suo lavoro. Invece di ingombranti incrostazioni che sovente nelle nuove edizioni deturpano la linea di varie pubblicazioni del genere — sì che piuttosto che accresciute, potrebbero con maggior ragione dirsi rivedute e appesantite — Mons. Caviglioli si è limitato ad aggiornare la parte concernente la giurisprudenza canonica e le citazioni del Codice Civile Italiano.

Poichè la meritata fama di questa pubblicazione farà ben presto esaurire anche questa terza edizione, mentre formuliamo l'augurio che la prossima edizione possa ritrovare l'eleganza delle proporzioni della seconda, ci permetteremo di chiedere al ch.mo professore se non sarebbe conveniente sotto il titolo di ogni capitolo riportare tra parentesi i canoni che vengono spiegati, e inoltre di... mantenere una promessa fatta anche in questa terza edizione del Manuale, a pag. 75, (ed. II, pag. 83), cioè di esporre a parte, trattando della sede giuridica delle Persone, la situazione dei religiosi esenti di fronte alle leggi territoriali degli Ordinari diocesani, ciò che invano cercammo nella II edizione, a pag. 154-158, ed ora nella III, a pag. 144-145.

Don EMILIO FOGLIASSO

ARNALDO BERTOLA, *Il matrimonio religioso*. - Diritto matrimoniale canonico, 2ª ed., Torino, Giapichelli, 1946, pp. 220.

Dai Patti Lateranesi a noi l'interesse dei laici per le discipline canoniche è andato sempre aumentando; i laici vi trovano nuovi campi per le loro scientifiche investigazioni, mentre la Chiesa vide con favore il rinnovato fervore di studio e di ricerca, non altro desiderando, come sempre ha chiesto nei secoli, che di non essere condannata senza essere conosciuta: *ne ignorata damnetur*. Particolare interesse ha suscitato nel campo universitario italiano la trattazione della disciplina matrimo-



niale canonica, la quale, in forza del tanto tormentato art. 34 del Concordato, è entrata, in certo modo, a far parte della legislazione italiana. Nacquero così numerose apprezzatissime pubblicazioni generali e speciali, dal classico Trattato del Jemolo a quelli pure generali del Boggiano Pico, del Del Giudice, e a quelli speciali del Dossetti, del Fedele, del D'Avack, del Ciprotti, per non nominarne che alcuni.

Il lavoro che segnaliamo, breve di mole ma succosissimo di contenuto, si innesta appunto, e ci sta bene, tra le trattazioni generali in materia meglio riuscite. In bella veste tipografica, l'opera presenta notevoli modifiche, miglioramenti e aggiunte nei confronti della precedente edizione (*Matrimonio religioso*, S. E. « Athenaeum », Roma, 1936, da noi già segnalata su questa Rivista, 1942, p. 188) così da potersi considerare piuttosto un lavoro a sé che non una nuova edizione, sia pur rifatta e migliorata, della precedente. Sono state infatti soppresse alcune parti non strettamente canoniche, come il paragrafo circa gli effetti civili del matrimonio canonico, ed i capitoli sul matrimonio religioso degli acattolici e sui matrimoni religiosi non regolati dal diritto concordatario; su questa materia il chiarissimo professore ci promette una trattazione separata. All'opposto, è stato dato un più largo e approfondito sviluppo alla considerazione di istituti che trovano già posto nella prima edizione, e vengono inserite nuove importanti trattazioni, quali ad esempio i procedimenti matrimoniali per le dichiarazioni di nullità e per le dispense super rato (cap. XIV). Va soprattutto segnalata l'importanza del cap. VIII per i nuovi contributi personali e originali circa il consenso matrimoniale, intorno a cui, nonostante l'indole eminentemente sintetica del lavoro, l'A. si sofferma con diligenza e acume, ricercando e additando le vie per un'equa e probabile soluzione nelle singole questioni, attraverso un esame dotto e profondo della giurisprudenza recentissima e inedita, specialmente rotale; come fa per es. a pag. 127, là dove prospetta un buon criterio scientifico e pratico per distinguere le condizioni vere e proprie dagli altri elementi accessori alla volontà, e a pag. 130, là dove si sforza di rendere con chiarezza e perspicacia l'esatta nozione di una condizione illecita contro la sostanza del contratto matrimoniale. Dove poi, in altri campi, l'A. non può, per limiti impostisi, seguire l'intera controversia, propone la soluzione che a lui personalmente sembra la più probabile, la più ovvia, la più perspicace e consona allo spirito e alla lettera del giure canonico, rinviando per il resto

a trattazioni specifiche più complete ed esaurienti.

Da notare che le soluzioni che l'A. propone sono proprio frutto di un ripensamento sereno e obiettivo ridotto a sintesi mirabile di tutta la materia, di una coscienziosa e approfondita critica delle singole questioni che egli non poté svolgere, ma delle quali indica sufficientemente i metodi e gli estremi. Non sempre tali soluzioni possono piacere, nè sempre, per mancanza di dimostrazione, abberciata o sottintesa, possono obbligare ad accettarle anche le intelligenze di chi studia con criteri piuttosto superficiali. Ma sempre si dovrà riconoscere che l'A. si mostra maestro impareggiabile per chiarezza e precisione di termini e di concetti. E chi vuole, sia pure in rapida sintesi, avere una sufficiente conoscenza della disciplina matrimoniale canonica nei suoi aspetti legislativi e negli apporti della dottrina e della giurisprudenza, per quanto si riferisce alla dommatica del diritto e per quel che concerne la trattazione delle cause matrimoniali nel loro complesso e nell'applicazione attualmente in vigore in Italia, non può fare a meno del prezioso volume del prof. Bertola. La trattazione è preceduta da un indice generale e da una introduzione che contiene un'esatta, sobria, scelta, ben distinta bibliografia in materia, la quale mette il lettore nella possibilità di ricostruire per conto proprio quanto il Bertola dovette per necessità sintetizzare o sottintendere. In calce al volume un indice degli Autori disposti alfabeticamente e un abbondante indice analitico della materia contenutavi giovano moltissimo alla consultazione improvvisa dell'opera.

DON AGOSTINO PUGLIESE

*Storia di un'anima.* — Autobiografia di Santa Teresa del Bambino Gesù e del Volto Santo. Opera completa. Nuova edizione riveduta e aumentata. - « L.I.C.E. » R. Berruti e C., Torino, 1943, pp. 1-570, in-8°.

Quanti sono solleciti e pensosi, in questo faticoso dopoguerra, d'una più vigorosa rinascita dello spirito cristiano, hanno accolto con favore la nuova edizione dell'Autobiografia di S. Teresa del B. G., realizzata, a prezzo di duri sacrifici, tra l'infuriare dei bombardamenti aerei, dalla « Lice ».

La *Storia di un'anima* infatti, mentre costituisce un momento saliente nel progressivo evolversi della storia della spiritualità